

عِلم الاجتماع والفلسفة

الناشر
دار الطليعة العرب
بيروت

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الاول

علم الاجتماع والفلسفة

الجزء الأول

المنطق

(GOAL)

دكتور

قبارى محمد اسماعيل

مدرس علم الاجتماع بجامعة الاسكندرية
وجامعة بيروت العربية

تقديم

الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

الطبعة الثانية

طبعة مزيدة ومنقحة

١٩٦٨

دار الطلبة العربية

بيروت

بسم اللہ الرحمن الرحیم

« رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا » ۔

۔ قرآنِ کریم ۔

إهداء

إلى الإنسان الكامل والمثل الأعلى
الأستاذ الدكتور محمّد ثابت الفندي

---

* اهداء الطبعة الاولى

الإهداء *

إلى من كنت أود أن يكونا إلى جانبي في هذه الأيام ، إلا أنهما أسرعا الخطى ، فغادرا سوياً عالم الفناء ، كي يدخلا عالم الخلود ...

إلى أبي وأمي

---

* اهداء الطبعة الثانية

تصدير

على بركة الله ، وبتوفيقه وهداه ، اصدر كتابي « علم الاجتماع والفلسفة » ، وأتجـــه الى المولى عز وجل ، حامدا شاكرا ، أحمـــده سبحانه وتعالى ، لما أنعم به علينا من جهـــد وصبر وسهر ٠٠ وأشكره جل وعلا ، فهـــو الواهب الوهاب ، الذي اليه يرجع الامر كلـــه ٠٠٠ ربنا لا تزغ قلوبنا بعـــد اذ هديتنا ، وهيء لنا من امرنا رشدا ٠٠٠ وبعد

هذه هي الطبعة الثانية مـــن كتاب « المنطق » ، بعد ان زدت فيها وأضفت ، حيث أوضحت ونقحت الكثير من المعاني ، فكشفت عن مغزاها ومبناها ٠

ولقد صادفت الطبعة الاولى قبولا فـــي مصر ، وسائـــر اقطار الوطـــن العربي ، فنفدت كلهـــا مسرعة الخطى ، الى درجة لم تكن تخطر على البال، فعلى الرغم من جنوح الكتاب احيانا الى الجفـاف والتجريد .. فقد تخاطفته في سرعة مذهلـــة أيدي الفئات المثقفة مـــن جمهور القراء العرب ، وارجو ان تخرج هذه الطبعة الوليدة ، التي تصدر الان الى عالم النور ، فتصادف ما صادفته الطبعـة الاولى وتحظى برضى القارىء العربي العزيز .. والله ولي التوفيق ...

دكتور
قباري محمد اسماعيل

بيروت في ٣ تشرين الثاني - نوفمبر ١٩٦٨

تقديم

الدكتور محمد ثابت الفندى

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية
بكلية الاداب ـ جامعة الاسكندرية

لم يشترك علمان في الكثير من موضوعاتهما مثل ما اشترك علم الاجتماع والفلسفة . وسيظل هذا الاشتراك قائما ما ظلت تلك الموضوعات قيد البحث والنظر فيهما ، ومهما تنابذ العلمان وادار كل واحد منهما ظهره الى الاخر فيما يصل اليه من نتائج وحلول متباعدة نتيجة للمنهج الذي يتبعه : منهج الملاحظة الموضوعية في علم الاجتماع ومنهج النقد والتحليل في الفلسفة .

ولما كانت تلك الموضوعات المشتركة هي في الاصل موضوعات الفلسفة منذ القدم ، فقد القت الحلول التي جاء بها علم الاجتماع ، والمستمدة من الملاحظة الموضوعية للمجتمعات البشرية ،

اضواء جديدة على مشاكل عريقةفي القدم في الفكر الانساني وكونت في مجموعها رصيدا ضخماللمواقف علم الاجتماع من المشاكل الفلسفية التقليدية ٠

ولا يستطيع الآن باحث مخلص في الفلسفة أن يتجاهل هذا الرصيد الاجتماعي الضخم ، كما لا يستطيع باحث مخلص في علم الاجتماع ان يفقه علمه وامهات مسائله دون فقه وثيق للاصول الفلسفية البحتة لكثير مما يتناوله الاجتماعيون وبخاصة الانتروبولوجيون منهم ٠

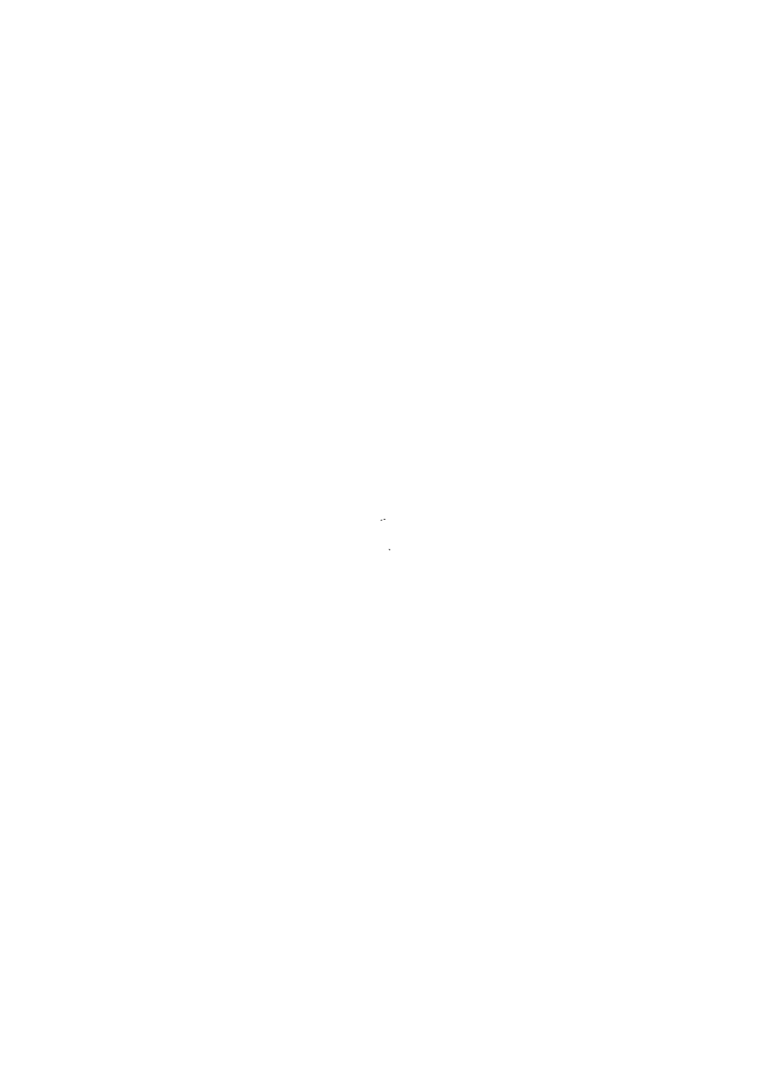
وينبغي ان نؤكد في هذا التقديم الوجيز ، انه في نطاق هذا الاشتراك بين العلمين الذي اثمر حلولا اجتماعية مختلفة ، ومتعارضة فيما بينها احيانا لمشاكل الفلسفة ، كرس **الزميل الدكتور قباري محمد اسماعيل** باكورة جهوده العلمية ، حين تناول ابحاث الاجتماعيين في مدى قرن ونصف ، هي عمر علم الاجتماع وادارها حول مسائل الفلسفة ، كما رتبتها الفلسفة نفسها الى « منطق » و« نظرية للمعرفة » و « فلسفة للأخلاق والدين » لكي يكشف عن موقف علم الاجتماع في كل مسألة منها على حدة في سلسلة متتابعة من الكتب ٠

والكتاب الذي يسعدني الان ان اقدمه لقرائه الفلاسفة والاجتماعيين معا ، هو خلاصة ما وصل

اليه الاجتماعيون مـن انظار فـي بعض مشاكـل المنطق • ولقد استوفى المؤلف بحثـه ، وجـلا غوامضه ، وأجاد في ترتيب مسائله ، والله اسأل ان يفيد منه تلاميذه •••

الدكتور
محمد ثابت الفندي

الاسكندرية ٢٤ اغسطس ١٩٦٦





الحمد لله الذي بربوبيته نستعين ، والى أحديته نتجه ونبتغي الوسيلة فهـــو العلي القدير ، الذي منه وجلت القلوب ، وله عنت الوجوه ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنـــا وهب لنا من لدنك رحمة انك انـــت الوهاب ... وبعد

عالجت في هذا الكتاب موضوعا جديدا كل الجدة ، وأعني به دراسة الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهدها هنـــا كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيـــث نرى أيضا كيف تداخلت السوسيولوجيا وتغلغلت وامتزجت في صلب الدراسات الفلسفية ، حيث حلق علم الاجتماع بعيدا في آفاق الميتافيزيقا .

---

(١) تصدير الطبعة الاولى

ولعل القارىء المثقف - يريد ان يعرف شيئا عن مغزى هذا الكتاب وفحواه ، ولعلني أيضا أريد أن اقدم لجمهور المثقفين في مصر والعالم العربي ، ما يشفي الغليل ، وأن أضيف الى المكتبة العربية ما يزيدها دواما ثراء على ثراء ·

في الواقع ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكـــون مجرد سرد لمذاهب الفلسفة بمعناها التقليدي المألوف ، وانما هـو دراسة سوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا · والكتاب بأجزائه الثلاثة عن « المنطق » و« نظرية المعرفة » و« الاخلاق والدين » ، انمـــا يعالج مسائل الفلسفة في ضوء علم الاجتماع ، ويتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر السوسيولوجية ·

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائـل الفلسفة · فله صولاته في ميدان المنطق ، وجولاته في ميدان المعرفة ، كمـا تعمق وغاص في منابع الاخلاق والدين · بتلـــك المساهمات المتعددة، اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا، وطرق الفلسفة، من أوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريـــد مسائلها مـــن أصولها العقلية والميتافيزيقية ، بالكشف عن مصادر اجتماعية تميط اللثام عن اصول تلك المسائل من وجهة النظر الاجتماعية، حتى تتاح الفرصة لعلم الاجتماع في ابتـــلاع الميتافيزيقيا ، وينفتح له السبيل ، كي يحل في نهاية المطاف بديـــلا عـــن الفلسفة · وفي هذا الصدد يقول « اميل بربيه Emile Brehier » في كتابه « تاريخ الفلسفة » :

« لقد وجد علم الاجتماع الدوركيمي »
« أنه يتعين عليه أن يضع ويقدم »
« حلولا لمسائل من صميم اختصاص »
« الفلسفة . وما يهمنا في هذا الصدد »
« هو هذا التحويل للمشكلات »
« الفلسفية الى مشكلات اجتماعية » (١) .

ويتضح لنا من تلك الكلمات التي ساقها « المؤرخ الفيلسوف » اميل برييه ، ان مدرسة دوركايم الاجتماعية ، قد قامت بمحاولة فلسفية كبرى ، ووقفت من مسائل الفلسفة موقفا ايجابيا ، بتقديم الحلول الاجتماعية .

ولقد حاولت بهذا الكتاب ان أحدد موقف علم الإجتماع من مختلف ميادين الفلسفة ، وكيف أدلى بدلوه في مقولات المعرفة ، وقوانين المنطق ، ومسلمات الاخلاق وقضايا الدين ، من زاوية أبعاد الفكر السوسيولوجي .

ولكن هل ثبت علم الاجتماع أقدامه ؟! وهل أكد ذاته كي يحل بديلا عن الفلسفة ؟! وهل قدم لمشكلات الميتافيزيقا حلولا نهائية لا تقبل المناقشة ؟!

في الرد على تلك الاسئلة ، رأينا ان المنهج القويم هوان نلتزم بمناقشة وتقييم نتائج علم الاجتماع في ضوء مناقشات الفلاسفة . ولذلك فان المنهج الذي اتبعناه ليس تاريخيا بمعنى

1 — Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932, P. 1129.

من معاني هذه الكلمة ، لاننا لم نتتبع الاجتماعيين كما ظهروا على مسرح تاريخ علم الاجتماع ، فندرس موقف كل واحـــد منهم من الفلسفة كما تناولهـا • وانما رأينـا أن ننتهج منهج اثارة الموضوعات كما رتبتها الفلسفة •

ولعل هذا هو السبب الحقيقي الذي فرض علينا ان نجمـع مسائل المنطق على حدة ، ثم مسائل المعرفة ، ثم مسائل الاخلاق والدين • وفي كل مجموعة من هذه المسائل رأينا ان نتبع المنهج التاريخي الذي في ضوئه نرى ترتيب ظهور النظريات الاجتماعية في مختلف المسائل كما جرت على مسرح تاريخ هذا العلم •

ثم ان المنهج الذي اتبعناه هو نقدي في نفس الوقت ، بمعنى اننا في كل مسألة من مسائل الفلسفة التي تعرض لها علــم الاجتماع ، انما نبين وجهة نظر الاجتماعيين ، وننقدهم بعضهم بعضا ، وموقف الفلاسفة من هــذه المسائل ، وهدفهم منهـا ، وحلولهم لها ، حتى بعد ظهور علم الاجتماع •

وبالاضافة الى ذلك ـ اتبعت الطريقة التحليلية والتركيبية في آن واحد ، فكنت في كل مجموعة من هذه المسائل ـ أتعرض الى تفاصيلها محللا ومناقشا ، وهذا ما قصدته بالمنهج التحليلي • كما انني لم أغفل تلك الوحدة التي تؤلف بين كل مجموعة من هذه المسائل ، بحيث تبدو المسائل المتفرقة متجمعة في مسائـل كبرى تميزها الفلسفة ـ كالمنطق والمعرفة والاخلاق والدين ، وهذا ما قصدته بالمنهج التركيبي •

فهناك وحدة تربط بين اطراف ومسائل الجزء الاول من كتاب « علم الاجتماع والفلسفة » ، وتلك هي الوحدة التي تتعلق بمسائل ومشكلات «المنطق» حيث تناولت مختلف مشكلات هذا العلم ، كما اثارها الاجتماعيون •

فلقد تناول « أوجست كونت Auguste Comte » مسألة المنهج ، ودرس مناهج الفكر الانساني حين تتعاقب على مر التاريخ ، وبتلك المحاولة ربط كونت بين المنطق وعلم الاجتماع ، وجعل من المنهج تاريخا للفكر الانساني ، حيث يمر العقل « بحالات » états ، او « فلسفات «Philosophies ، او « مناهج » Méthodes ، بدأت باللاهوت ثم الميتافيزيقا وانتهت الى العلم الوضعي •

كما اثار ليفي بريل Lévy-Bruhl مشكلة « قوانين الفكر » ، وحاول أن يشرع للعقل البدائي قانونا يصدق على كل مظاهره ، ويفسر أحواله الغيبية ، فقال بقانون المشاركة Loi de Participation ، على اعتبار انه القانون المميز للعقلية البدائية ، والذي يفسر احكامها وتصوراتها ، ويكشف عن طبيعة أقيستها ومعاييرها المنطقية •

واذا كان « ليفي بريل » قد انشغل بمشكلة قوانين الفكر ، فقد التفت « هوبير وموس Hubert Et Mauss » الى مسألة « التصورات والقضايا والاحكام » ، وتفسير تلك المسألة من وجهة النظر الاجتماعية ، وفي ضوء نظرية عامة للتصورات السحرية représentations magiques •

ولذلك عالج « هوبير وموس » قضايا المنطق من زوايا السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق ، وبالالتفات على وجه الخصوص الى فكرة « ألمانا Mana » ومدى ارتباطاتها بمختلف التصورات البدائية ، وتدخلها في تشكيل منطق الفكر البدائي .

ولم يقتصر علم الاجتماع على مساهمته في ميدان المنطق ، وانما تطرق الى ميدان المعرفة والمقولات Categories . وفي الواقع ـ ان دراسة المسألة الابستمولوجية من وجهة النظر السوسيولوجية ، تعد من الدراسات الاساسية التي انشغل بها فرع من فروع علم الاجتماع ، يطلق عليه علماء الاجتماع الالمان اسم « علم اجتماع المعرفة Wissenssoziologie » .

وبفضل دراسات هذا العلم الجديد ، اقتحم علم الاجتماع ميدانا رحبا ، لا يتصل بعلم الاجتماع ذاته ، وانما يتعلق بما اجتازه من ميادين جديدة تتصل بما « بعد علم الاجتماع » أو « فيما وراء علم الاجتماع Meta-Sociology » .

واستنادا الى هذا الفهم ، تعالج « ميتافيزيقا علم الاجتماع» ـ التي تتمثل في سوسيولوجية المعرفة ـ مسألة موضوعية المعرفة ، على اعتبار ان « العوامل الاجتماعية Social Factors » انما يكون لها أثرها الكبير في اكتساب المعرفة ونشأة العلوم . وعلى هذا الاساس ، لقد أضاف علم الاجتماع الى المعرفة عنصرا طالما أغفلته الفلاسفة وهو أثر المجتمع وبنيته في صدور المعرفة ونشأة المقولات ، على حين وقف الفلاسفة عند حدود المعرفة الفردية وحدها .

ولم يقف علم الاجتماع عند حدود المنطق والمعرفة ، وانما وجدناه يتعدى تلك الحدود ، كي يتعمق ويغوص في منابع « الاخلاق والدين » • فلقد أثار علماء الاجتماع مسألة «الواجب والالزام » ، فتناول « دور كايم » فكرة « الارادة » Volonté ، وعالج مشكلة «القيم والاحكام التقويمية» Jugement de Valeur كما طرق «ليفي بريل» فكرة المعيارى normatif والنسبي Relatif في الاخلاق ، وناقش « مشكلة الضمير » La Conscience وغاية السلوك الخلقي •

كما ذهب « البير بابيه Albert Bayer » بالوضعية والنسبية في الاخلاق ، الى الحد الذي يصطنع فيه مذهبا علميا لدراسة الظواهر الخلقية على انها « واقع معطى » لا يصح اغفاله • وكانت هذه المعطيات donnés الاخلاقية هي نقطة البدء التي انطلق منها الاجتماعيون • فتحولت الاخلاق من مجال «الواجب» و « المطلق » الى مجال « الحادث » و « النسبي » •

ولقد اصطدمت مدرسة دور كايم ايضا ، بصميم المشكلة الدينية ، واقتحمت معاقل عريقة في الفلسفة ، حين طرقت أبواب « الانطولوجيا «ontologie» و« الكوزمولوجيا »Cosmologie • تلك الابواب الفلسفية الكبرى ، التي ترتبط بميتافيزيقا الدين وفلسفة الوجود • وكلها مباحث في الوجود المطلق ، تتناول وجود الانسان ، وتعالج فكرة الالوهية واصل العالم ومصيره •

ولذلك حاول علم الاجتماع ان يسهم في تلك المسائل بسهم وافر ، فكتب الاجتماعيون وأطنبوا في تفسير طبيعة الدين

ووظيفته وقيمتـــه الاجتماعية ، بدراسة الطقوس والشعائـــر الدينية ، وسائر المظاهر الفلكلورية ، التي تجعل من الديـــن ظاهرة اجتماعية او ثقافية ، تتميز بالضرورة والعموم في عالم المجتمعات وفي دنيا الثقافات •

ولقد كانت النزعـــة التوتمية Totemism ، هـــي المفتـــاح الاجتماعي ، الذي بفضله اقتحم دور كايم ميدان الانطولوجيـــا وفلسفة الدين ، حيث نظر دور كايم الى التوتمية كنظريـــة كوزمولوجية تفسر مقولات « الله » و« النفس » و« العالم » من وجهة النظر الاجتماعية •

وليس من شك ــ في ان دور كايم ، لم يكتب كتابه الضخم عن «الاشكال الأولية للحياة الدينية *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse* » ، بقصد الاضافة ورغبة في الزيادة في علم الاجتماع الديني ، بقدر ما كان يكتب للرد عـــلى الفلاسفة ومشكلاتهم التي اثاروها في فلسفات الدين والاخلاق والمعرفة • فلقـــد تعرضت ميتافيزيقا علم الاجتماع في تضاعيف هذا الكتـــاب لمشكلات فلسفية أصلية ، بقصد تفسيرهـــا والكشف عـــن مضامينها ومصادرها الاجتماعية •

* * *

ولا يفوتني ــ أن أختتـــم هذا التصدير ، بأن أحمـــد الله ، وأشكر الانسان الكامل ، والعالم الجليـــل ، **الاستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي** •

وأن أرفع الى استاذيته البارة السخية ، عميم شكري ، وعظيم تقديري ، وخالص محبتي ، فلم أكن أكتب سطور هـذا الكتاب الا من باب المحبة ٠

استاذي العظيم ٠٠٠ هذه ثمرة من غرسك أقدمها اليـــك ، ويكفيني فخرا أن أكون قد تتلمذت عليك ، وتزودت من زادك ، وارتويت من فيض علمك ، حفظك الله ورعاك ، وأسأله تعالى أن أكون قد تابعت واقتفيت ٠

ق٠ا٠

الاسكندرية
اغسطس ١٩٦٦

مقـــدّمة

موقف علم الاجتماع من المنطق الصوري

حاول علم الاجتماع ان يسهم في ميدان المنطق · وجدير بنا ان نلتفت الى لون جديد من ألوان الفكر ، حين يلقي ضوءا على مشكلات المنطق ، ويضفي طابعا مميزا على مختلف مسائله وموضوعاته ، حيث يدلي علم الاجتماع بدلوه في ميدان غريب عنه ، ويسهم بصدد المنطق مساهمة ـ أقول : انها جديرة بالعناية والتحقيق ·

ذهب علماء الاجتماع الى ان المجتمع اساس المنطق ، حيث تستند الصور المنطقية الى الصور الاجتماعية ، وتصدر معايير الفكر عن بنية العقل الجمعي (٢) · وتلك هي القضية الرئيسية التي يدور حولها البحث في علم الاجتماع بصدد موقفه من مسائل المنطق ومشكلاته ·

واذا ما استعرضنا هذه القضية ينبغي ان نتابع علم الاجتماع حين يطرق أبواب المنطق ويقتحم هذا الميدان ، يقصد اقتلاع المنطق من جذوره الميتافيزيقية وانتزاعه من اصوله البعيدة الغور في تاريخ الفكر والفلسفة ، وتفسيره اخيرا من زاوية المجتمع ، وتأويل مشكلاته من وجهة النظر الاجتماعية التي تؤكد ابعاد الفكر السوسيولوجي ·

---

2 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*, Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

وينبغي قبل الاحاطة بتفصيلات الموقف الاجتماعي من قضايا المنطق ، أن نستعرض أهم المشكلات والمسائل التي صادفهـا المنطق طوال تاريخه ، حتى يمكن بفضل هـذا الاستعراض الميتافيزيقي لمشكلات المنطق ، ان نتبين موقف علم الاجتماع منها ، وما جاء به بصددها من حلول ٠

لا شك ان هناك مشكلات اساسية يضطلع بها المنطق الكلاسيكي ، تتصل جميعها ببنية الفكر المنطقي ، حين يتثبت مـن بطـلان التفكير او زيفه ، وحين يتحقق من صحة القول وصوابه ٠

ولما كان المنطق هو علم الفكر ، فقد اضطلع منـذ البـدء بدراسة طبيعة الفكر وقوانينه وبديهياته وأصوله الموضوعة (٣) Axioms وما يتصل بها من قضايا أولية primitive propositions وعامة بين بني البشر ، اذ أن هناك نمطا عاما للفكر يتميز به الفكر الانساني على العموم مهما بلغت درجـة بدائيتـه أو تحضره (٤) ٠

ومن مباحث المنطق دراسة قوانين الفكر الصوري ومبادئه ، كمبدأ الذاتية أو الهوية Principe D'identté ، وهو مبدأ منطقي قديم ، انحدر الينا منذ سقراط حين أعلن في الرد على أغاليط السفسطائيين أن ماهية الشيء هي هي لا تتغير ٠

---

3 — Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic*, Macmillan New York. 1949. P. 397.

4 — Ibid : P. 383.

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ الفكر المنطقي ، حيث اشتق منه « ليبنز » Leibniz كل قضايا الرياضة ، وأصبحت الرياضيات Mathematics بفضل هذا المبدأ عند « ليبنز » امتدادا للمنطق الصوري • ولقد ادخل Boole وجيفونس Jevons على هذا المبدأ بعض التعديلات والتغييرات المنطقية استنادا لنهجهما الذي اصطنعاه وأسمياه بالمنطق الرمزي Symbolic Logic (٥) •

ولذلك بفضل هذا المبدأ الصوري للهوية ، انشغل المناطقة من لوجستيقيين واكسيوماتيكيين بمسألة « الرمزية » و « الصورية » في قضايا الرياضة والمنطق ، كما انشغلوا أيضا بما أسموه « جبر المنطق » حين تتحول القضايا المنطقية الى حساب ، بحيث يستطيع المنطقي المعاصر ان يقول : « أنا أحسب » بدلا من أن يقول انه « يقيس أو يستنبط » •

وهناك مبادىء صورية أخرى الى جانب مبدأ الذاتية ، وأعني بها « مبدأ عدم التناقض » « ومبدأ الثالث المرفوع » ، ويعني الاول أن النقيضين لا يصدقان معا ، بينما يعني الثاني أن النقيضين لا يكذبان معا (٦) •

ومن المسائل الرئيسية للمنطق الكلاسيكي ، مسألة التصورات والاحكام ومشكلة التعريف والتصنيف ، تلك المشكلة الهامة التي ترتبط بمقولتي « الجنس Genus والنوع (٧) Species » حيث يتصل كل من التعريف والتصنيف بمبادىء الفكر الصوري • فيرجع التعريف الى « مبدأ الهوية » ويرتد التصنيف الى « مبدأ الثالث المرفوع » (٨) ، وكلها مبادىء صورية تتصل بطبيعة العقل الخالص •

تلك اشارة عاجلة الى اهم المشكلات المنطقية ، التي أثـــارت اهتمام الاجتماعيين · ونحن اذا تتبعنا البدايات الاولية لعلـــم الاجتماع ، لوجدنا « أوجيست كونت » وقد تعرض لمسألة مناهج الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، فنـــاقش طريـــق التفكير عامة عند بني الانسان ، وعالج مناهج الفكر الانسانـــي وتطوراته عبر التاريخ،ولعل مسألة المنهج هي منمقاصدالمنطق، كما ان مناهج العلـــوم أو الميثولوجيـــا (٩) La Méthodologie تعد هي الاخرى جزءا من أجزاء المنطق وميدانا رئيسيا مـــن ميادينه ·

ولقد ذهب الوضعيون بالمنهج ـ على انـــه منهج التفكيـــر العلمي ، لان الحركة الوضعية التي تزعمها « كونت » فـــي علم الاجتماع هي في حقيقة الامر حركة مؤيـــدة للعـــلم مضادة للميتافيزيقا ·

ولقـــد حاول كونت أن لا يميز بين « المنطق » و « العلم » على اعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية لا ينفصل عن منهج العلم ، ومن هنا صدرت الرابطة الأساسية التي تربط أسس المنطـــق الوضعي ، بمنهج علم الاجتماع (١٠) اما المسألة الثانية التي عقد الاجتماعيون عليها أهمية كبرى بصدد تلك الصلة التي تربط المنطق بعلم الاجتماع ، وأعني بها مسألة اللغة ، تلك المسألة المنطقية والاجتماعية الهامة ، التي ألتفت اليها « اميـــل دوركـــيم » و « لوسيان ليفي بريل » و « مارسيل جرانيت » Marcel Granet ·

واللغة عند الاجتماعيين من نتاج المجتمع ، ولا تصـــدر الا عنه ، حيث أنها ظاهرة اجتماعية ، والمنطق بتصوراته واحكامه

وقضاياه ، انما يستند أصلا الى اللغة ويتصل بهـا أوثـق اتصال (١١) . وقد كشف دوركايم عن الاصل اللغوي في التصورات المنطقية على اعتبار أن الألفاظ هي التي تحـدد معاني التصورات ، كما أن اللفظة اللغوية تتسم بالثبات وتتميز بالعمومية (١٢) . وقد درس « لوسيان ليفي بريل » طبيعة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها ، وبخاصة تلك اللغات واللهجـات التي تتعلق بهنود شمـال أمريكا (١٣) . أما « مارسيل جرانيت » Marcel Granet فقـد اهتم بدراسة مسألة اللغة والمنطق من وجهة النظر الاجتماعية، وتوصل بصدد دراسته للفكر الصيني القديم ، الى أن اللـغة الصينية لغة مشخصة Concrete وليست مهيأة لتحديـد الافكار ، كما انها ليست صورية Formal كما هو الحال في اللغة الحديثة، اذ ان الكلمة الصينية البدائية لا يمكنها أن تحدد الفكرة بدرجة كافية من العموم والتجريد ، ولكنها فقط يمكنها أن تستحضـر تركيبا غير محدد من الصور الجزئية (١٤)

والنتيجة التي انتهى اليها الاجتماعيون هي أن اللغـة أساس الفكر والمنطق ، ولما كانت اللغة ظاهرة اجتماعية ، فيصبـح من الطبيعي اذن أن يكون الفكر والمنطق من ظواهر المجتمع . ولم يقتصر الاجتماعيون على اثارة مشكلات المنهج واللـغة ، ومناقشتها من وجهة نظرهم الاجتماعية الخالصة ، الا انهم قـد تعرضوا أيضا للعـديد من المسائل التي تعتبر من أهم مقـاصد المنطق ، كمشكلة قوانين الفكر فعالجوا مبادىء الذاتية وعـدم التناقض ، وناقشوا أدق المسائل المنطقية واشدهـا ارتباطا ، كمسألة التصورات والقضايا والاحكام .

ونظرا لمختلف مساهمات علم الاجتماع في مسائل المنطق المتفرقة وجدت أن التزم بتحديد كل مسألة على حدة ، فقسمت هذا الكتاب الى خمسة فصول مختلفة ، أشرت في الفصل الاول الى المنطق وتعريفه وصلته بالميتافيزيقا ، مع استعراض أهم مشكلات المنطق وموضوعاته ، كما أشرت في الفصل الثاني الى مشكلة مناهج الفكر كما تناولها « أوجست كونت » ، ومن خلال معالجة كونت لمشكلة المنهج ، نجد انه قد اصطنع للمنهج أشكالا لا هوتية ، وميتافيزيقية ووضعية ، كما ربط كونت المنطق بعجلة علم الاجتماع (١٥) ، فجعل منه تاريخا للفكر الانساني ، وعقد صلة وثيقة بين المنطق والمجتمع في ضوء قانون الحالات الثلاث ، ذلك القانون الذي يشتمل أصلا على تفسير الفلسفة الوضعية لمناهج الفكر الانساني وتطوراتها عبر التاريخ .

وفي استعراضنا لموقف كونت سنشير ايضا الى فهمه لمسألة التصنيف ومنهجه في تصنيفه المشهور للعلوم على اساس فكرة التعقيد (١٦) ، كما صنف المقولات في ضوء مناهج العلوم البيولوجية (١٧) ، على اعتبار ان علم البيولوجيا في رأيه يعتبر أداة من الادوات التي بفضلها يستند التصنيف المنطقي (١٨) .

وليس من شك في أن « كونت » قد احدث تأثيرا واضحا في الفكر الاجتماعي الفرنسي الا أن آثاره قد امتدت وظهرت معالمها في الفكر الاجتماعي الانجليزي ، فتجلت اتجاهاته النظرية والفلسفة عند اتباعه ، في انجلترا — من أمثال « جون ستيوارت ميل J. Stuart mill » و « هربرت سبنسر H. Spencer »

وهوفدنج Hoffding و « هوبهاوس Hobhouse ولقد تابع هـؤلاء المفكرون علم الاجتماع الكونتي في اتجاهاته ومواقفـه مـن الفلسفة والمنطـق •

وأشرت في الفصل الثالث الى مشكلة قوانين الفـكر ، كـما تناولها «ليفي بريل» في تفسيره للمنطق البدائي في ضوء « قانون المشاركة .Loi de Participation (١٩) » حيث ربط « ليفي بريل» بمقتضى هذا القانون صور العقل البدائي بمـعايير البنـاء الاجتماعي ، وعالج مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ، وفسر صور الفكر الاولية وقوانين المنطق الصوري من وجهة النـظر الاجتماعية ، وذلك بانتزاعها من صلب السياق الاجتماعـي وتفسيرها من خلال البناء الاجتماعي التي هي قائمة فيـه • وتقتضي الاشارة لموقف ليفي بريل من مسألة اللغة وصلتهـا بالمنطق (٢٠) ودراسته لفكرة « المشخص » و « المجرد » في اللغات الهندية البدائية في شمال أمريكا ، الامر الذي شايعه فيه رائد من رواد الانثروبولوجيا الثقافية المعـاصرة ، وأعـنى بـه « فرانزبواس » Franz Boas (٢١) حيث قارن بين اللغات الحديثة واللغات البدائية ، وخرج بنتائج تشبه الى حد كبير ما طلـع علينا به « ليفي بريل » بصدد معالجته لمسألة اللغة والفـكر البدائي •

وسنشير أيضـا الى موقف ليفي بريـل من مسألـة الرمـوز Symbols(٢٢) في المنطق البدائي وصلتها بالواقع الاجتماعي، وكيف يفسر العقل البدائي عالمه الغيبي ، (٢٣) استنادا لمبدأ المشاركة،

الذي يجعل من العقلية البدائية « سابقة على التفكير المنطقي Prélogique » .

أما في الفصل الرابع فنشير الى مشكلة التصورات والقضايا والاحكام بالاشارة الى موقف « هوبيروموس » من مسألة السحر وصلته بالمنطق فعالج « هوبيروموس مسألة التصورات والقضايا في ضوء نظرية السحر في علم الاجتماع ، ولا نغفل أيضا موقف « جيمس فريزر James Frazer » (٢٤) حين عقد صلة بين « منطق السحر » و « منطق العلم Science » ، بمقتضى قوانينه المعروفة للسحر التواصلي والسحر التشابهي . كما تقتضي الاشارة الى فهم الاجتماعيين للقضايا المنطقية والقضايا السحرية ، وتفسيرهم لقضايا المنطق في ضوء السحر و «الفلكلور Folklore » الفرنسي والجرماني (٢٥) . ومناقشتهم لمسألة العلية الامبيريقية والعلية السحرية او الغيبة ، وموقفهم من « نظرية التداعي » ونقصد بها « تداعي المعاني والافكار L'association des idées » وصلتها بنظرية السحر عند « ادوارد بيرنت تايلور Tylor » ، (٢٦) وسنرى أخيرا كيف فسر « مارسيل موس » مسألة التصورات والماهيات المجردة ، وكيف يعرض لتحليل مسألة الاحكام التركيبية في قضايا السحر ، بربطها بعقيدة سحرية كعقيدة « المانا Mana » ، كما يوضح لنا « مارسيل موس » كيف تقوم تلك المانا بدورها كرابطة Copula في القضية المنطقية كما يعقلها الفكر البدائي (٢٧) .

اما في الفصل الخامس والاخير - سنعرض لموقف « اميل

دوركيم» وهو الممثل الحقيقي «للاتجاه السوسيولوجي الوضعي»، ومؤسس المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع حيث حاول ان يقيم نظرية نهائية في سوسيولوجية المنطق ، وعالج مسألةالهوية والتناقض ، ومسألة التصورات الجمعية ، وفسر تلك المسائل تفسيرا اجتماعيا خالصا ، حيث أنكر تلك القضايا الاولية ورفض تلك التصورات القبلية a priori التي قال بها الفلاسفة، اذ أن المجتمع في زعم « اميل دوركيم » قائم بين الانسان والطبيعة ، (٢٨) ومن ثم لا يستطع الانسان ان يفسر الطبيعة الا بالنظر اليها من خلال المجتمع القائم بينهما ، وبذلك تصبح الحياة الاجتماعية هي الاساس الذي تستند اليه الحياة المنطقية (٢٩) ، كما يصبح المجتمع أساس المنطق • اذ أن التصور المنطقي وليد التصور الجمعي • وارتكانا الى هذا الفهم أعلن دوركيم ميلاد المنطق الفردي في رحاب المنطق الجمعي •

هذا ، وسنشير أيضا في هذا الفصل ـ الى موقف دوركيم من الاصول السوسيولوجية للصور والمقولات المنطقية ، بردها الى أصول « توتمية » وبهذا الفهم يعالج دوركيم قوانين المنطق الصوري من خلال التفسير التوتمي ، على أساس أن فكرة « التوتم Totem » هي أساس فكرة « الهوية » (٣٠) كما أن التقسيم التوتمي يعتبر في زعمه أساسا لعملية التصنيف ، كما يعد التعارض القائم بين الاشكال التوتمية أصلا اجتماعيا لفكرة عدم التناقض (٣١) وبذلك تصبح الحدود والمراتب المنطقية هي أشكال أخرى للحدود والمراتب الاجتماعية فليست الاطارات المنطقية الا طباق الاطارات الاجتماعية •

هذه هي المسائل الرئيسية التي سنعرض لهـا خلال الفصول القادمة ، وسنحاول في نهاية المطاف أن نعقب علـى تلـك المسائل ، وأن نناقش في موضوعية تامـة تلـك المساهـمات السوسيولوجية في ميدان الفكر المنطقي ، حتى نستطيع أخيرا أن نجيب عما كنا قد تساءلنا عنه منذ البداية ... هل ساهـم علم الاجتماع حقا في حل مشكلات المنطق ؟ وهـل أستطاع علم الاجتماع أن يقدم حلولا نهائية بصدد تلك المشكلات ؟ .

الفصل الأول

* المنطق ـ تعريفه ـ صلته بالميتافيزيقا
* النزعة السيكولوجية Psychologisme
* قوانين المنطق أو المبادىء الاكسيوماتيكية للفكر
* بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع

أ ـ مشكلة التعريف والتصنيف

ب ـ مشكلة التصورات والاحكام

المنطق ـ تعريفه ـ صلته بالميتافيزيقا :

كثيرا ما سمي المنطق بأسماء عديدة ، وبخاصة عند أرسطو Aristote «صاحب المنطق » ، والواضع الحقيقي لاسسه ومبادئه ٠٠ فأسماه « الاورجانون » « Organon » أو « القانون » ـ كما سماه « بالآلة » على اعتبار أنه « آلة العلم » أو « الأداة » التي بفضلها بدأ التفلسف ، ولقد اعتبره أرسطو أيضا « مقدمة للفلسفة الاولى » أو بداية أولية للميتافيزيقا ٠

ولا شك أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نصل الى ما هو أبعد من ذلك فنقول انه «هيكل» كل فلسفة اذا ما جردت عن شحمها ولحمها ، اذ أن أي فلسفة من الفلسفات ليست في ذاتها الا نسقا رتيبا من القضايا المنطقية ٠

وفي هذا الصدد ـ يقول برتراندرسل B. Russell الفيلسوف الرياضي المنطقي : « ان صلة المنطق بالميتافيزيقا ، كصلة الرياضيات بالطبيعيات أو بالفيزيقا Physics » ٠

فكما أن الرياضيات mathematics تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مشاكل العلوم الطبيعية فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة ، في حل مسائل الميتافيزيقا ٠

ولقد أكد لنا Everett J. Nelson في مقاله « صلة المنطق بالميتافيزيقا » الذي نشره في عدد فبراير سنة ١٩٤٩ من مجلة

The Philosophical Review حيث أكد في هـــذا المقال مساهـمة المنطق الحديث مساهمة فعالة بصدد الميتافيزيقا ـ وبخاصة في « نظرية اللوجستيقا » Logistic Tehory في الرياضة ، ومـدى فعاليتها وأهميتها في ايضاح طبيعة الرياضة ومنابعها وصلتهـا الوثيقة بفلسفة العلوم Philosophy of Science ٠

ولذلك يتجلى في المنطق الرياضي المعاصر ، ذلك « التكامل » البين الذي يربط بين مجال الرياضة ومنابعها الميتافيزيقيـة الصورية من جهة ، وبين ميدان المنطق ومصادره الفكـريـة من جهـة أخرى ، ولقـد تحققت في « نظرية اللوجستيقا » تلك السمات « الصورية » و « الرمزية » التي تتسم بهـا منابـع المنطق ومصادر « ما وراء الرياضة Meta-mathematics » ٠

النزعة السيكولوجية ودراسة المنطق :

كثيرا ما عرف المنطق بأنه « علم الفكر » تارة « وبعلم التفكير الصحيح » تارة اخرى ، على اعتبار انـه العلم الذي يـدرس عملية التفكير ، ويعالج مختلف المناشط العقلية التي بفضلها نكتسب المعرفة ، وعلى هذا الاساس يعرف « جيمس كرايتون James Edwin Creighton » علم المنطق بأنـه « العلم الـذي يدرس العمليات العقلية التي بواسطتها يتوصل العقل الانساني الى الحقيقة » ٠

ولعلنا نجد في هذا التعريف طعما سيكولوجيا ، اذ تغلب عليـه تلك النزعة التي ينادي بها أصحاب الاتجاه السيكولوجي فـي المنطق ، هؤلاء الذين أنكروا شرعية قيام المنطق بوصفه علـما

مستقلا قائما بذاته ، واعتبروه تابعا وامتدادالعلم النفس ٠

تلك هي النزعة السيكولوجية Psychologisme ، وهي اتجاه فلسفي حديث ، ظهر في انجلترا وبخاصة في اكسفورد Oxford ويتزعمه البروفسور سكت شيلر F. S. Schiller ٠ ونادى أصحاب تلك النزعة ـ بأن العمليات المنطقية logical Operations مثـــل « الحكم » « والاستنباط » و « التصور » و « التعرف عـلى هوية الشيء » تتضمن جميعا مظاهر نفسية ، ولا يمكن في زعمهـــم أن تتم « العمليات المنطقية الخالصة » عن طريق التفكير المجرد وحده ٠ اذ أن المقومات المنطقية الأساسية عند « شيلر » مثـــل مفاهيم « الضرورة » و « اليقين » « والبداهـــة » ، ما هي الا مفهومات منطقية الظاهر ، ولكنها سيكولوجية المضمون ، ولذلك لا يمكن فصلها أو انتزاعها عن سياقها النفسي ٠

ويمكننا أن نرد على مزاعم تلك النزعـــة السيكولوجيـــة المنطقية ، التي تزهـو بأنهـــا تأتي بسيكولوجيـــة للعـقل Psychologie de l'entendement ـ غير انها سيكولوجية باطلة وزائفة ، اذ أنها تجيد وصف العمليات التي بفضلها تتكـــون أحكامنا ، وترى أن الاحكام المنطقية ، لا يمكن دراستها بعيدة عن السياق العقلي أو المقاصد Les intentions التي توجه تلـك الاحكام المنطقية وفي هذا الصدد يقول « بول موي Paul Mouy » في كتابه « المنطق وفلسفة العلوم » حين يفند موقف الاتجـــاه السيكولوجي في المنطق :

« عندما يصدر الانسان حكما حقيقيا ، »
« فان هناك ثمة قصد يسيطر على كل شيء ، »
« ويوجه النفس بأسرها ، هو قصد اجادة »
« الحكم والتفكير طبقا للحقيقة »

ويتضح لنا من قول Paul Mouy أن مزاعم النزعة السيكولوجية باطلة الاساس ، كما أن سيكولوجية العقل ومقاصدها سيكولوجية زائفة ، اذ أن المنطق يتعلق بقصد واحد معين بالذات ، هو « قصد التفكير طبقا للحقيقة » .

فالتفكير المنطقي اذا ، يختلف اختلافا جوهريا عن مظاهر التفكير السيكولوجي ، تلك التي تتمثل في ميدان « الشعور » و « الانفعال » ، وتلك هي ميادين علم النفس ، أما التفكير المنطقي la Pensée logique فيتعلق بجبلة الفكر وحدها ، بحيث تتحقق غاية الفكر المنطقي ، في توصلنا الى « محك لليقين » او الى « معيار للحقيقة » بفضلهما يستعين الفكر في التثبت من صواب الفكر ووضوحه ، وفي التحقق من بطلانه وزيفه ، ومن ثم كان المنطق علما « معياريا Normative » ، يتمثل موضوعه في اليقين ، وغايته هي الحق في ذاته ولذاته .

واذا كان المنطق علما معياريا ينشد وجه الحق ، لذلك نجده مستقلا تمام الاستقلال عن علم النفس ، اذ أن للمنطق « صوره » و « مقولاته » ، كما أن له « مبادئه الاكسيوماتيكية Axiomatic Principles » تلك التي تحدد قوانين الفكر المنطقي ، التي يتميز بها علم المنطق وحده دون سائر العلوم .

قوانين المنطق أو المبادىء الأكسيوماتيكية الفكر :

لا شك أن المنطق هو « علم قوانين الفكر » ـ حيث أنه يدرس « صور العقل » الانساني ، تلك الصور التي تتميز بأنها « أولية » كما أنها « عامة Universal » بين بني الانسان٠ اذان هناك « نمطا عاما للفكر Common mode of thinking » يتميز به « الفكر الانساني على العموم » ـ سواء أكان بدائيا أم متحضرا : ويستمد هذا « النمط العام للفكر » أصوله من « قوانين الفكر » التي هي « صوره أو اطاراته » وهي « صور فارغة » أو «اطارات جوفاء » ـ حددها هيجل Hegel ـ في كتابه «فينومينولوجيا العقل» حين يصف الخصائص العامة لتلك الصور الفكرية المجردة ، فيقول :

« اذا قلنا انها عارية عن الواقع ، فان »
« ذلك يعني انها لا تتضمن في ذاتها أية »
« حقيقة ٠ كما أنها لا تطمع في أن تصبح »
«حقيقة كاملة ، ولكنها تظل مع ذلك »
« حقيقة صورية ٠ ولكنها اذا ظلت صورية »
« خالصة دون أن تلتبس بالواقع ، فهي »
« تجريد فارغ لانها منفصلة عن »
« مضمونها ومحتواها ٠ » *

ويبدو من تلك الكلمات التي ساقها « هيجل » ، أن قوانين الفكر هي صوره المجردة عن محتواها Content وهي « اطارات

* Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, Trans. by Baille, London. 1931 Second Edition, PP. 329-330.

فارغة » لانها صورية Formal تعبر عن حقائق عاريـــة عــن المضمون خالية عن الواقع reality ٠

ويقول « كرايتون Creighton في كتابه : An Introductory Logic ان قوانين الفكر هي «بديهياته أو أولياته» « axioms »، أو هي قضاياه الاولية Primitive Propositions التي نتقبلهــا قبولا دون مناقشة ولا برهان عليها ٠ ومعنى ذلك أن قوانين الفكــر هي « مبادئه الاكسيوماتيكية » ٠ ولقد اتفق المناطقة فيما بينهــم على صيغ تلك القوانين الفكرية فقالوا بمباديء ثلاثة وهي :

أ ـ مبدأ الذاتية أو الهوية Le Principe D'identité

ب ـ مبدأ التناقض Le Principe de Contradiction

جـ ـ مبدأ الثالث المرفوع Le Principe du Milieu ou tiers exclu

أ ـ مبدأ الذاتية أو الهوية ـ وصيغته (أ هي أ)

وهو مبدأ قديم ـ أكده سقراط ، فرفض بفضله أغـاليـط السوفسطائين في نسبية المعرفة ، وأضاليلهـم التغيريـــة في الوجود ، وأعن سقراط أن الماهية ثابتة في الموجودات ، وأننـا يمكن التوصل الى تلك الماهية « بالتعريف » الذي هو مجمــوع الخصائص الذاتية للشيء المعرف ٠

ويقول Paul Mouy ان « الايليين » قد توصلوا أيضا منذ القرن الخامس ق٠م٠ الى فهم « مبدأ الهوية » فأكدوا ثبات الوجــود وأزليته وأن المتغير هو « عدم » أو « لا وجود » ٠

ولقد ظل هذا المبدأ سائدا طوال تاريخ المنطق ، وفي العصر الحديث أدخل عليه « بول Boole » و « جيفونس Jevons» بعض التعديلات حيث استخدمت الرموز وأصبح المنطق رمزيا أو جبريا ، وأطلق عليه اسم « المنطق الرمزي » أو « جبر المنطق Algebra of logic » ·

ب ــ مبدأ التناقض ــ وصيغته (أ ليست لا أ)

وفي تفسير هذا المبدأ وايضاح مضمونه يقول أرسطو « صاحب المنطق » :

« من المستحيل أن نثبت محمولا بعينه »
« على موضوع بالذات ، ثم ننفيه في نفس »
« الوقت عن ذلك الموضوع · »

من ذلك يتبين لنا أننا يستحيل علينا أن نثبت محمولا على موضوع ، وان ننفي في الوقت ذاته نفس المحمول عن نفس الموضوع والا وقعنا في تناقض صريح · ولقد ميزت المناطقة بين « المتناقضين والضدين » ــ فبينما يكون « النقيض » نفيا للقضية ، يكون « الضد » مقابلها · فاذا قلنا مثلا : « كل انسان فان » ــ كان نقيضها هو « ليس صحيحا أن كل انسان فان » ــ ومن تلك القضية ينتج أيضا أن · « ليس بعض الناس فانين » ــ بينما « الضد » هو في قولنا « لا انسان فان » ·

فمبدأ التناقض يعني اذن ــ أن النقيضين لا يصدقان معا ــ وبعبارة أخرى ، اذا أثبتنا قضية فلا يمكننا أن ننفيها في الوقت نفسه ، على ما يقول أرسطو في النص السابق ·

جـ - مبدأ الثالث المرفوع - وصيغته على ما يقول Paul Mouy :

« ليس ثمة وسط أو ثالث بين (أولا ا) »

« أي أن النقيضين لا يكذبان معـان . » *

وبذلك يتضح لنا أن « مبدأ الثالث المرفوع » ينفي تمـاما وجود ثمة وسط او « ثـالث » بيـن « ا » و « لا ا » - أي أن النقيضين لا يكذبان معا - ولذلك سمي هذا المبدأ ايضا « بمبدأ التردد بين احتمالين » . فاذا قلنـا بقضيتـين ترددتا بـين احتمالين ، فلا يمكن أن تكذبا معا ، ولا بد أن تصدق احداهما ، وعلى ذلك - اذا ما أثبتنا بطلان قضية من هاتين القضيتين ، كانت الثانية صحيحة بالضرورة . واستنادا الى هذا الفهـم لقد استخدم مبدأ الثالث المرفوع ، في ذلك النوع من الاستدلال الذي يسميه علمـاء الريـاضـة باسـم « استـدلال التفنيد Raisonnement par l'absurde » .

---

* ومعنى ذلك أنه ليس هناك وجود لامكان ثالث بين امكانين متناقضين . فالكائن اما حيوان أو نبـات وليس هنـاك امكان ثالث . والحيوانات هـي اما « فقريات » واما « لا فقريات » . كذلك يجب ان نختار بين الحياة والموت، وليس هناك حالة ثالثـة . فاذا كانت « ا » أو « لا ا » متناقضتين ، فان أي شيء من الاشياء يكون اما « ا » أو « لا ا » ، ولا ثالث لهما ... وهـذا هو المقصود بالثالث المرفوع .

بعض مشكلات المنطق التي تناولها علم الاجتماع :

وينبغي ها هنا أن نشير الى مختلف الموضوعات أو المشكلات الرئيسية التي عالجها المنطق ... تلك المشكلات التقليدية التي يقوم بها المنطق ويضطلع بها وحده دون سائر العلوم .. مثل مشكلة « الاحكام Jugements » أو « المحمولات » ومشكلة «التصورات العامة Concepts » .. ومشكلة التعريف« definition » ومشكلة « التصنيف Classification » .

وسنحاول أن نشير في استعراض سريع الى طبيعة تلك المشكلات المنطقية وأصولها وتطوراتها خلال تاريخ التفكير المنطقي ، حتى نستطيع أن نقف على بيان فحواها ، قبل أن نعالجها في ضوء علم الاجتماع ، وهو ما سنأتي على بيانه بعد قليل .

صلة التعريف بأشكال التصنيف :

التعريف هو تحديد الخصائص أو اللواحق الذاتية لشي ما ، وينبغي أن يكون التعريف « جامعا مانعا » على حد قول المناطقة - جامعا لكل الافراد أو المعاني التي تدخل تحت جنس المعرف أو نوعه ، مانعا من دخول أفراد أو معان جديدة .

واستناداً الى هذا الفهم لماهية التعريف ، ارتبطت مسألة التعريف بمقولتي « الجنس » و « النوع » .Species و Genus - ولذلك يبدو بوضوح وجلاء أن للتعريف المنطقي صلة وثيقة بفكرة التصنيف .

واذا كانت فكرة « التعريف » تستند أصلا الى القانون الاول من قوانين الفكر وهو قانون « الذاتية أو الهوية » ـ فان عملية التصنيف ترجع هي الاخرى الى قانون « الثالث المرفوع » • ولقد رأينا منذ قليل أن هذا القانون لا يدخل حدودا وسطى بين النقيضين ـ كأن نقول مثلا : «A» هي اما «B» واما «not B • أو أن نقول في تصنيف المثلث : « هو اما متساوي الاضلاع ، واما غير متساوي الاضلاع » •

وعلى هذا الاساس المنطقي الصوري الخالص ، يكون تصنيفا للاشياء • « فالجوهر substance » مثلا ـ اما « مادي واما غير مادي » ـ وبالتالي يكون « المادي » اما « عضوياorganic » واما غير عضوي not organic » •

ولقد اهتم « سقراط » كما أشرنا من قبل بمسألة «التعريف» والماهية ، وعرف أفلاطون Plato الاشياء او صنفها طبقا لاجناسها Genus، ورد الاجناس الى أنواعها Species وأنواعها الفرعية Sub-species •

ففي تعريف الانسان مثلا ـ فان الانسان يعرف تحت جنس « الكائنات العينية أو الموجودات Corporeal being » ، وتصنف تلك على أنها « اما حيوانية » واما « غير حيوانية » ، وتصنف الانواع الحيوانية هي الاخرى ، بأنها اما « عاقلة » واما « غير عاقلة » ، ولذلك يكون « الانسان » استنادا الى هذا التصنيف المنطقي هو « الكائن الحيواني العاقل » •

واذا كان افلاطون قد أكتشف بمنهجه الميتافيزيقي المنطـقي طبيعة عمليتي التصنيف والتعريف ، الا ان منهجه كان ناقصا، فقد اخفق أفلاطون في التوصل الى معرفة السبب الذي من أجله تنتظم الاشياء أوتصنف،وهذا ما أكمله تلميذهأرسطو Aristote باكتشافه ما أسماه « بالحد الاوسطMiddle Term» باعتـــباره « الرابطة » التي تربط الحد الاكبر الذي هو « الجنس » بالحد الاصغر الذي هو « النوع » •

وبذلك تنقسم الحدود Terms عند أرسطـو ، الى حـــدود كبرى ووسطى وصغرى ، وهذا ما سماه «بالقياسSyllogism » •

ولقد أعتبر أرسطو بمساهمته الفعالة في الفكر المنطقــي ، الواضع الحقيقي لعلم قوانين الفكر ، نظرا لكثرة ما ألــف فيه من كتب ، وما دون من رسائل في المنطق ، ومن مؤلفاته المنطقية الكبرى كتابه « المقولات Categories» « والتحـــليلات الاولـــى Prior analytics » « والتحليــلات الثانيـــة Posterior » « والطوبيقــا Topics » ورسالته التي دونها عن « الاغاليـــط Fallacies » وهيفي الرد على أضاليل السفسطائيين ، وأغلب الظن أن كتابات أرسطو المنطقية برمتها كانت رد فعل فلسفيأو منطقي ازاء حركة السفسطة التي ذاعت وانتشرت في العصر الارسطي •

مشكلة الاحكام Jugements والتصورات Concepts :

يقول « سياي Séailles» و « بــول جانــيت Paul Janet » في كتابهما « تاريخ الفلسفة Histoire de la Philosophie » ـ حيث

تعرضا في هذا الكتاب بوجه خاص الى مشكلات الميتافيزيقا ومدارسها ، وذكر الكاتبان فيما يتعلق بمشكلة « الاحكام والتصورات » ـ « أنه ليست هناك مسألة من مسائل الميتافيزيقا أو مشكلة من مشكلات المنطق ، قد احتلت مكانا بارزا في تاريخ الفكر الفلسفي مثل ما احتلته مشكلة الاحكام والتصورات » •

فقد كانت مشكلة الاحكام هي المحور الاساسي الذي دارت حوله الفلسفة الاغريقية منذ سقراط وأصحاب السفسطة • فأكد سقراط ثبات الاحكام وعمومها بين الناس ، على حين قال السوفسطائيون Sophists بنسبية الاحكام ، وشككوا في منابع المعرفة • وليست فلسفة أفلاطون في جملتها الا موقفا خاصا ازاء نظرية الاحكام ، أما أرسطو فقد استند كما ذكرنا منذ قليل الى « المنهج القياسي » في أحكامه •

ولقد تطورت نظرية الحكم في الفلسفات الحديثة ، وتطورت معها النظرة المنطقية الى طبيعة الاحكام ، فأصبحت استقرائية « عند بيكون Francis Bacon » بعد أن أعلن ما أسماه « بالاورجانون الجديد *Novum Organum* » حيث نادى فيه باستناد « الاحكام » الى « الوقائع Facts » ،كما أكد « المنهج الاستقرائي » في الرد على «منهج القياس الارسطي» الذي اعترض عليه بيكون، وأعلن بطلانه وتهافته ، على اعتبار أن « النتيجة المنطقية » في القضايا القياسية » انما هي متضمنة أصلا في « المقدمة الكبرى » •

واذا كنا نجد أحكاما « استقرائية » تستند الى الوقائع عند بيكون، فاننا نجد أن تلك الاحكام قد أصبحت «اسمية nominaliste »

وتستند الى اللغة ـ عند « توماس هوبـز Thomas Hobbes » فقد نظر هوبز الى الحكم على انه عدد من الكلمات تفهم حسبما اصطلحت عليه اللغة ٠

واذا كنا نجد ايضا ـ « منهجا استقرائيا » في الاحكام عـند بيكون ، فاننا نجد شكلا جديدا من أشكال الاحكام عند « رينيه ديكارت Descartes حيث استند في أحكامه واستدلاله المنطقي الى الرياضيات Mathematics فأبرز أهمية الفكر الرياضي في المنطق، على اعتبار انـه النموذج الامثل الذي على شاكلته ينبـغي أن تكون الاحكام والمعارف ٠

ولقد سادت تلك النزعة الحدسية الرياضية التي قال بهـا « ديكارت » في طبيعة الحكم ، ومن ثم كان له أتباعه في الرياضة والمنطق ، وعلى رأسهم كبار الديكارتيين مـن أمثال « باروخ سبينوزا Spinoza » و « جوتفريد ليبنز Leibniz » ٠ كما سادت أيضا النزعة الاستقرائية التجريبية التي نادى بها بيكـون في انجلترا ، كما كان لـه أيضا أتباعه من أمثال « جـون لـوك John Lock » و « وليام هويول William Whewell » وجون ستيوارت ميل J. Stuart Mill » ٠

وأغلب الظن أن هذا الاخير هو الممثل الحقيـقي لنظريـة الاحكام الاستقرائية فقد أنكر النزعة العقلية أو القياسيـة في كتابه « المنطق *Logic* » ، واعترض به على الاتجاه الاستدلالي القياسي « Syllogistic or deductive reasoning » ، وأكد « جون ستيوارت ميل » بقوة وعمق أهمية الاستقراء ، وقيمتـه في

الفكر المنطقي ، اذ أن « القياس » عند « ميل » ولدى غيره من الاستقرائيين أو الامبيريقيين ، مـا هو الا تحصيل حـاصل في معارفنا من قبل ، وبالتالي فهو لغو باطل لا يوصلنا الى شيء ٠

وارتكانا الى هذا الفهم ـ فقد أصبح الحكم المنطقي عـند « ستيوارت ميل » « امبيريقيا empirique » يستند الى التجربة، ويستنبط من قضايا استقرائية جزئية ، ولذلك ـ كانت القضية عند « ميل » ليست مجرد علاقة متبادلة بين أفكار ideas ، ولكنها في الحقيقة رابطة بين علاقات تربـط بيـن الوقائـع facts والظاهرات بعضها بعضا ٠

ولقد تطورت نظرية الاحكام بتطور تاريخ الفكر المنطـقي وبخاصة في المانيا حيث أحدث الفكر الالماني تغييرا جذريا فـي الموقف الفلسفي على اطلاقه ، فتطورت نظرتنا الى مسألـة التصورات والاحكام ، بفضل تلك الثورة التي أحدثها « ايمـا نويل كانط Immanuel Kant » في الميتافيزيقا وفي نظريـة المعرفة والمنطق على العموم ٠

وبفضل تلك النظرة الجديدة ، صار الحكم « ترانسندنتاليا نقديا Critique » عند «كانط» بعد أن كان «تجريبيا امبيريقيا » عند بيكون وميل ٠

وماذا نقصد بالمفهوم النقدي أو الترانسندنتالي للحـكم الكانطي ؟!

للاجابة على هذا التساؤل ـ نقول ان الحكم عند كانط يستند الى أمرين ، معطيات الحساسية Données de la sensibilité مـن جهة ، والى صور قبلية Formes a priori من جهة اخرى • أما « المعطيات » فهي امدادات التجربة الآتية من مادة الحس ، واما « الصور القبلية » فهي أتية من ذهننا ومن تكويننا العـقلـي الخالص ، الذي يرتب تلك « الامدادات » وينظمها ويربط فيما بينها ، ولا يمكن قيام « الحكم » عند كانط ، الا بالتقاء هـذين « العنصرين » ـ معطيات التجربة وصور الفكر ـ فبفضلهمـا معا تتكون المعرفة الممكنة المشروعة عند كانط ، وهـذه هي خلاصة النظرية النقدية للاحكام •

ولا تعبر الصور المنطقية للحكم الكانطي ، الا عن « وظيفـة العقل المشرع » La Fonction de l'entendement ، كما أن الحكم من وجهة نظر كانط، لا يعبر عن علاقات ترتبط « بعالم الاشياء في ذاتها » noumènes ، او عالم الحقائق الميتافيزيقية ، ولكـن الحكم الكانطي يستـند فقـط الـى الحـكم عـلى « الظواهر Phénomènes » وعلى ارتباطاتها الامبيريقية ، ولا يتحقق ذلك الا بفضل استناد الاحكام الى قوانيـن الفـكر الضرورية التي تربط فيما بين تلك الظواهر ••• وهـذه هي النظرية الميتافيزيقية للاحكام تتجلى في أقوى صورها عـند كانط •

استعرضنا في عجالة مفهوم الحكم الكانطي ، ذلك المفهوم الذي يسمح بامكان المعرفة العلمية ، وباستحالة المعرفة الميتافيزيقية، اذ أنها معرفة غير ممكنة لانها تفتقر الى مادة الحس وامدادات

التجربة • ولكن يمكننا أن نتساءل فيما يتعلق بمسألة الاحكام ما هو الحكم على العموم ؟! وما هي خصائصه العامة ؟! •

لست مغاليا في شيء اذا ذهبت الى القول بأن الحكم هو عملية الفكر الاولية ، وبفضله تبدأ المعرفة • ونحن نعبر عن الحكم بمعناه التقليدي الشائع بقضية Proposition وتتألف القضية كما نعلم من موضوع ومحمول ورابطة Copula : •

ففي قولنا مثلا : «Iron is metal» فموضوع القضية Iron ومحمولها metal وكلاهما يرتبط بالرابطة IS •

وعلى ذلك ينحصر الحكم في نظر المنطق التقليدي في اثبات محمول لموضوع ، أو نفي نسبة هذا المحمول الى الموضوع ، أو بمعنى أدق ان الحكم على العموم هو ايقاع نسبة بين معنيين •

والخاصية الاولى من خصائص الحكم هي عمومية universality ؛ أما الخاصية الثانية فهي « الضرورة necessity » ــ اذ أنها صادرة عن العقل بالضرورة ، لانها فطرية innate في العقل ، ولذلك سمي هذا النوع من الاحكام «بالحقائق القبلية a priori truths » أو « بالمباديء الاولى الرئيسية Fundamental first Principles » تمييزا لها عن تلك الاحكام الامبيريقية التي تستند الى التجربة experience •

وتتميز الاحكام Judgements عن التصورات concepts ، فالاولى هي مجموعة من الحدود التي تتألف منها القضية ، أما الثانية ــ أي التصورات ــ فيراد بها تلك المعاني أو الافكار

العامة التي لا تشير الى موضوعات أو مدركات Percepts معينة بالذات – ولكن على العكس من ذلك فقد تشير المدركات الى تصورات عامة ، مثل رؤيتنا لذلك التمثال المقام على مدخل مدينة نيويورك وأعني به « تمثال الحرية » – وهو يمثل في الواقع مدركا عاما ، كما يشير في نفس الوقت الى فكرتنا أو تصورنا لمعنى أو مفهوم « الحرية » وهو في ذاته تصور عام أو فكرة عامة مثل تصورنا لمعنى « العدالة » ، وهو تصور ميتافيزيقي لا يشير الى موضوع معين في الخارج ٠ هذا عن مفهوم التصورات ، أما عن الاحكام ، فقد عرض « كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص *Critique de la Raison Pure* » الى قائمة للاحكام ، واعتبرها على أربعة انحاء ، وتحت كل منها ثلاثة أنواع مختلفة من الاحكام ، وبالتالي يكون لدى كانط اثني عشر نوعا من الحكم ٠ أما الانحاء الاربعة للاحكام عند كانط ، فهي الكم *quantité* والكيف *qualité* والاضافة *Relation* والجهة *Modalité* أما من حيث الكم – تنقسم الاحكام الى كلية Univers els وجزئية Particuliers ومخصوصة Singuliers ٠ وتنقسم الاحكام من حيث الكيف – الى موجبة Affirmatif وسالبة Négatif ونوع ثالث مركب من الموجب والسالب يسميه كانط باللامحدود L'indéfini مثل قولنا « النفس لا فانية » ٠

أما من حيث الاضافة *Relation* فقد تكون الاحكام ، اما حملية واما شرطية ، واما انفصالية ٠ أما من حيث جهة الحكم *Modalité* فتكون الاحكام اما تقريرية Assertoriques واما احتمالية Problématiques وأما ضرورية Apodictiques والاحكام الاولى تعبر عن اليقين أما الثانية فتعبر عن الاحتمال ، والثالثة تعبر عن

الضرورة مثل قولنا «مجموع زوايا المثلث قائمتان بالضرورة».

وأستطيع أن أختتم تلك الاشارة العجلى لنظرية الاحكام كما تناولها تاريخ الفكر المنطقي منذ تفاؤله الافلاطوني الذي أعطي للميتافيزيقا حقا شرعيا في قيام عالم الاشياء في ذاتها ، حتى بلغنا ذلك الموقف النقدي الذي حرم على الميتافيزيقا حقها المشروع في قيامها كمعرفة ممكنة . فقد انتصر كانط للعلم - وهو الميتافيزيقي الخالص - الامر الذي جعل تلك الفلسفات اللاحقة عليه تقف من الميتافيزيقا موقفا خاصا .

* * *

وبعد ، فلقد أردت بهذه الاشارة العاجلة ، الكشف عن مفهوم المنطق وصلته بالميتافيزيقا ، كما أشرت الى طبيعة موضوعاته العامة ومشكلاته التقليدية .

وفي ضوء ما تقدم نستطيع أن نشير الى موقف علم الاجتماع من مسائل المنطق وموضوعاته ، وكيف أدلى بدلوه ، وأسهم فيها مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق ، ولا شك أن هذا العلم الوضعي الجديد قد وقف من مسألة الفكر المنطقي موقفا تفسيريا خاصا ، فلقد ترددت في أذهان علماء الاجتماع الكثير من المسائل الميتافيزيقية الاصل ، الفلسفية الطابع والمضمون .

ولقد ثارت المسألة الاساسية حول النظر الى المنطق الانساني في جملته ومجموعه ، لا في تفصيلاته ودقائقه ... ومن ثم تساءل علماء الاجتماع - هل المنطق وبصفة خاصة التفكير

المنطقي ، واحـد بعينـه في كل المجتمعـات !؟ أم أن التفكير المنطقي يخضع كغيره من الظاهرات ، لظروف تقدم المجتمـع أو تأخره ؟؟

ولقد جاءت كتابات علماء الاجتماع ، بصدد تلك المسألة • متفقة في المباديء والاصول العامة ، مخـتلفة في الجزئيـات التفصيلية • • • فلقد طلع علينا «أوجست كونت Auguste Comte » بقانون لتطور المنطق الانساني ، وجاءنا « دوركيـم وموس » بنظرية سوسيولوجية للتصنيف Classification ، في مقال لهمـا نشراه في مجلة «السنة الاجتماعية» « L'année Sociologique Vol : VI » فكانت مساهمة طيبة منهما في مسألة التصنيف المنطقي و« نظرية المقولات Catégories» ، وبخاصة مقولات « الجنس والنـوع » ، كما ألقى أصحاب « النشرة السوسيولوجية السنوية » ضـوءا جديدا في تفسير « قانون التناقض Loi de Contradiction » •

ولقد كشف لنا « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl» عن قانون للفكر اسماه «بقانون المشاركة La loi de Participation» ، وهو تشكيل أو تفسير سوسيولوجي لقانون الهوية أو الذاتيـة La loi d'identité » كما يتفهمه الفكر البدائي بالذات ، علـى اعتبار أنه فكر سابق على المنطق Prélogique فيما يقول •

ولقد أسهم « مارسيل موس M. Mauss» هو الآخر بدراسة وافية للسحر في فصـل لـه مـن فصـول كتابـه الضخم « *Sociologie Et Anthropologie* » فأشار « موس » الى « نظرية عامة للسحر *Théorie générale de la magie* » أبان فيها مـدى

علاقة المنطق « بقوانين السحر » ـ وكشف عن مفهوم جديد لفكرة « المانا Mana » ، وكيف تكون تلك « المانا » رابطة Copula » في القضية المنطقية البدائية ٠

وسنحاول الآن أن ننتقل الى الفصل الثاني ، حيث نتناول موقف « أوجست كونت » من مشكلة « مناهج الفكر » الانساني ، وكيف درس مسألة المنهج في ضوء علم الاجتماع ٠ حيث حاول كونت أن يصطنع « منهجا » يؤسس به الجوانب الامبيريقية Empirique لعلم الاجتماع ، كما يؤكد في نفس الوقت على تلك الحوانب النظرية théorique التي بدونها لا تتحقق الاسس الميثودولوجية لذلك العلم الوليد ٠

الفصل الثاني

* علم المناهج أو الميثودولوجيا Methodology
* فلسفة العلوم عند « أوجست كونت »
* من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي ...
* تصنيف مناهج العلوم ...
* قانون الحالات الثلاث

علم المناهج أو الميثودولوجيا :

لقد اصطدم « اوجست كونت » بمشكلة مناهج الفكر ، وأثار مسألة المنهج التي هي من مقاصد المنطق الرئيسية ، الامر الذي يجعلنا نؤكد مع « لالاند Lalande » أن مناهج العلوم أو الميثودولوجيا Méthodologie تعد جزءا عاما من أجزاء المنطق وميدانا أساسيا من ميادينه (٣٢) • حيث أن المنطق ينقسم عادة عند الفلاسفة ، فيتشعب الى قسمين ، فهو اما « صوري Formal » وأما غير صوري ، وهو ما يسمى أيضا « بالمناهج Méthodologie » •

وتلك التفرقة مأخوذة عن الفلسفة المشائية التي سادت أكثر من غيرها في الدراسات المنطقية الى عهد قريب • غير أن ارسطو صاحب المنطق ، لم يقل بهذه التفرقة على وجهها الصحيح ، لانه لم يقصد من لفظة « مادي » ، مجموع المباحث الخاصة بمناهج العلوم ، وانما قصد بها دراسة « مادة القضايا » استنادا الى بحث الاقيسة اليقينيه في كل علم من العلوم •

ولم يتحول النظر المنطقي من التفكير في « مادة القضايا » الى الالتفات الى « مناهج العلوم » ، الا بعد بداية العلم الحديث، وظهوره عند علماء النهضة ، منذ « جاليليو » ، وكبلر » وغيرهم ، ممن مارسوا عمليا الطرق التجريبية المميزة لعلوم المشاهدة والاختبار ، والذين وصلوا الى نتائج باهرة دون الالتجاء الى المنطق الارسطي • ولقد كان لهذه الحركة العلمية المبكرة رد فعلها في محيط الفلاسفة ، أدى بهم الى التنبه بما أسموه « الطريقة » أو « المنهج Method » •

ولقد شاع استعمال هذا اللفظ عند « بيكون » و «ديكارت»• فالاول هو واضع اصول المنهج الاستقرائي ، واستعاض الثاني عن منطق ارسطو ، فاصطنع منطقا رياضيا ، وسمى هذا المنطق منهجا •

ولكن كلمة «المناهج Méthodologie » ، بمعناها الدقيق ، لم تصدر الا في كتابات « كانط » ، وبخاصة في نقد العقل الخالص *Critique de la Raison Pure*• ولقد قصد كانط بعلم المناهج ، أنه هو المنطق العمليLogique Pratique ، حين يتميز عن المنطق العام Logique générale ويقتصر علم المناهج الترانسندنتالي Méthodologie Transcendantale على دراسة « المناهج الممكنة » Méthodes Possiblesالتي تنظم العلوم العملية • (٣٢)

ولقد شاع الاستعمال الكانطي لمفهوم مناهج العلوم • ولكن هناك في مقابل هذا المفهوم ما يسمى « بفلسفة العلوم » وهو ذلك الجزء من الفلسفة التي تنظر نظرة نقدية في العلوم الطبيعية ، لترى مناهج العلماء ومدى امكان الوصول بها الى الحقيقة ، بمعنى أن فلسفة العلوم ، هي أوسع وأشمل من الاصطلاح الكانطي الذي هو علم المناهج ، لانها لا تقتصر فقط على دراسة المنهج ، وانما تعمل أيضا على تقويم العلم •

ولعنا نستطيع أن نلقي ضوءا على علم الاجتماع الكونتي ، حين نقارنه بنظرية كانط الترانسندنتالية في المعرفة ، أي أننا سنحاول أن نعرف النزعة الوضعية في ضوء النزعة الكانطية النقدية • فكلاهما ــ أي كانط وكونت ــ يهاجم الميتافيزيقا

واللاهوت ، وكلاهما ينكر وجود المطلق absolute ، ومعرفة الاشياء كما هي في ذاتها Choses en soi •

ثم نجد أن كانط وكونت في النهاية ، وبخاصة فيما يتعلق بميداني الاخلاق والدين ، نجد أن كليهما يؤكد على وجود مقولات الاخلاق وقوانين الواجب ، كما أن كليهما لا ينكر أن هناك أنواعا من المناشط الذهنية التي لا تتمشى ومطالب العلم الامبيريقي • حيث يؤيد كل من كانط وكونت ، بصدد ميتافيزيقا الاخلاق ، على وجود بعض أشكال من التجربة الصوفية والجمالية والفنية ، وهي تجربة من نوع خاص ، تتمايز تماما عن تجارب واجراءات العلم الوضعي • على الرغم من أن نتائج هذه التجارب الجمالية والفنية ، لا تترقى أو تصل الى درجة « معارف » •

هذه أوجه شبه ، أرصدها بين كونت وكانط ، ولكن هناك الكثير من أوجه الخلاف ، حيث أن موقف كونت من المعرفة ليس « نقديا » كما هو الحال عند « كانط » ، ولكن كونت حاول أن يعلم الفلسفة ، فوقف منها موقفا « وضعيا » • وحين حاول كانط أن يبحث عن « شروط المعرفة » أو « امكانها » ، حاول كونت أن يتوصل الى معرفة وضعية استنادا الى دراسة « الظواهر » دراسة علمية ، فاصطدم كونت في دروسه عن الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive ، بعالم الظواهر الاجتماعية • فكان اكتشاف حقل الظواهر الاجتماعية من نتاج فلسفتين ، هما فلسفة كانط النقدية ، وفلسفة كونت الوضعية ، حيث أكد الاول على معرفة « الظواهر Phénomènes »

التي تظهر عن الاشياء على العموم Choses en général ، مع انكاره معرفة أو وجود الظواهر التي تظهر عن « الاشياء كما هي في ذاتها nomène » • بينما أكد الثاني على وجود وانتشار الظواهر السائدة في العالم الفيزيقي ، وأن مهمة العالم الطبيعي هو اكتشاف القانون الذي يتحكم في مسار الظواهر الطبيعية •

فلسفة العلوم عند أوجست كونت :

وما يعنينا من مناهج وفلسفات العلوم ، هو انها جميعا أجزاء أساسية من المنطق ، تعرض لها أوجست كونت الذي أراد أن يصطنع المنهج العلمي في الفلسفة ، كما حاول تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في دراسة الظواهر الاجتماعية ، وأدى به ذلك الى اكتشاف علم الاجتماع •

ويقال في هذا الصدد ••• ان كونت كان يبغي بمحاولته في مدى امكان تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على ظواهر المجتمع• كان يبغى من تلك المحاولة الوضعية الى دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية • ولقد أدت هذه المحاولة الوضعية لدراسة المجتمع ••• أدت الى ما لم يهدف اليه كونت وهو اكتشاف علم الاجتماع •

ولهذا السبب يقال ان كونت يشبه كريستوف كولومبوس Christopher Columbus حين حاول أن يكتشف جزر الهند ، فاكتشف امريكا • وفي هذا الصدد أيضا يقول «نيقولا تيماشيف» Timasheff في كتابه النظرية الاجتماعية *Sociological Theory*

يقول ان كونت ـ قد حاول أن يصطنع منهجا وضعيا يؤسس به الجوانب الامبيريقية لذلك العالم الوليد • كما حاول كونت أيضا ـ في زعم تيماشيف ـ أن يؤكد على تلك الجوانب النظرية التي بدونها لا تتحقق الاسس الميثودولوجية لعلم الاجتماع (٣٤)

واذا كانت النزعة الوضعية في ذاتها حركة مؤيدة للعلم ، ومعارضة للميتافيزيقا التقليدية فقد انكر أوجست كونت منذ البداية ، تلك الصلة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا • كما هاجم كونت المنطق الصوري La logique formelle الذي اقامه الميتافيزيقيون ، اذ أنه عنده منطق جدلي ينمى قوة الجدل ولا يكشف عن شيء ، الا أن كونت في معرض هجومه على القياس الارسطي لم يأت بجديد فلقد أشار من قبله كل من بيكون وديكارت الى نفس هذا الانتقاد المشهور وهو أن القياس يفسر ما نعلم دون ان يكشف ما نجهل • (٣٥)

واذا كانت النزعة الوضعية قد أنكرت المنطق الميتافيزيقي الا انها أيدت وانتصرت للمنطق التجريبي الامبيريقي (٣٦) عند « فرنسيس بيكون » « وجون ستيوارت ميل » ولهذا السبب انتهج « كونت » في ميدان الدراسة السوسيولوجية منهج الوصف والملاحظة Observation •

ولقد أصاب « كونت » في انتقاده واعتراضه على الاتجاه التجربي الخالص ، كما يتمثل عند « فرنسيس بيكون ، حيث اعترض عليه كونت (٣٧) وارتكز اعتراضه علي أنه لا يمكن

أن توجد ملاحظة علمية دقيقة دون وجود فرض سابق لهـا ، ولذلك فان التفكير التجريبي المطلق في رأي كونت تفكير عقيم • بل ولا يمكن تصوره في نظره ، اذ أن الملاحظة لا تصبح علمية الا اذا فسرت في ضوء فرض أو قانون ، اذ أن مجرد جمع الوقائع وتكديس الظاهرات لا يفيد شيئا •

من المنهج التجريبي الى المنطق الوضعي :

ورغم انتقاد « كونت » للمنهج التجريبي الخالص ، الا انـه حاول ان يشيد لنفسه « منطقا وضعيا Logique positive » تستند اليه فلسفته الوضعية من جهة ، ويعبر عن نظريته السوسيولوجية من جهة أخرى ، ولذلك ربط كونت بين « العلم والمنطق » على اعتبار أن كلا منهما متمم للاخر ، متصل بـه أوثق الاتصال •

وحاول « كونت » ارتكانا الى هذا الفهم ، أن لا يفصل بين وجهة النظر العلمية، ووجهة النظرالمنطقية (٣٨) ، وأن لا يفرق في الوقت عينه بين مضمون العلم وبين منهجه ، على اعتبار أن منطق الفلسفة الوضعية ، لا ينفصل عن منهج العلم ، اذ أن المنهج الوضعي واحد في جوهره ، كما أن العلم واحد في ذاته ، من حيث أنهما يتجهان الى نفس الغاية وهي التوصل الى فكرة « القوانين Les lois (٣٩)» التي تخضع لها الوقائع والظاهرات، وهكذا يمكن « التنبؤ Prédiction » ، الذي هو غاية العلم البعيدة فيما يقول كلود برنار في مقدمته المشهورة لدراسة الطب التجريبي • (٤٠)

ولقد قام « أوجست كونت » بمحاولة تطبيق «المنهج الوضعي» على دراسة الظاهرات السوسيولوجية ، استنادا الى فكرة الملاحظة الموضوعية التي تفسح السبيل لعلم الاجتماع لامكان اطلاق « قوانين سوسيولوجية » (٤١) • عامة لتفسير تلك الظاهرات والوقائع ، فان العلم عند « كونت » يتألف في الحقيقة من القوانين لا من مجرد المعلومات التي نجمعها عن الظواهر • (٤٢)

ومن ثم يكون لعلم الاجتماع أو الفيزيقا الاجتماعية Physique Sociale فيما أسماه كونت ، حقه المشروع في قيامه كعلم وضعي يدرس الظاهرات الاجتماعية على نفس النحو الذي تعالج به العلوم الطبيعية سائر الظاهرات الفيزيقية •

ولذلك أنكرت الروح العلمية في منهج كونت الوضعي ، تلك الاتجاهات الفلسفية التي تستند الى فروض غيبية او ميتافيزيقية ، كما رفضت أيضا الاتجاه الامبيريقي الخالص باعتباره اتجاها مضادا لروح العلم ، حين يقتصر الامبيريقيون على مجرد الوقوف عند الظواهر وتكديسها وجمعها ، على حين ينبغي لكي يصبح العلم وضعيا ، أن نتخذ أولا بعض الفروض الموجهة (٤٣) Hypothèses directrices التي بفضلها تتحقق فكرة القانون •

ومعنى ذلك ان أوجست كونت ، أراد أن يوجه الاذهان الى الالتفات الى منهج « المشاهدة والفرض » برفضه لمنهج التأمل الذاتي مع انكارالتفكير الميتافيزيقي الذي يستند اليه « المنطق

التقليدي الارسطي » ، اذ أنه في رأي كونت منطق عقيم ، لا يؤدي الى جديد • واستنادا الى هذا الفهم فلست مغاليا في شيء اذا ذهبت الى القول بأن « اوجيست كونت » قد اسهم في ميدان الدراسات المنطقية مساهمة جديرة بالدراسة والتحقيق•

فقد اثار كونت فكرة التصنيف ، فصنف في تصنيفه المشهور مختلف مناهج العلوم الطبيعية والرياضية واستخدم مناهج العلوم البيولوجية في التصنيف اى أجناس وأنواع وعائلات • ولذلك غلبت على كونت بصدد تصانيفه ، تلك الصبغة البيولوجية العامة ، حيث أشار في المجلد الثالث من « دروس الفلسفة الوضعية *Cours de philosophie positive* » عن امكان الافادة من علم البيولوجيا Biologie (٤٤) ، واتخاذه فيما يقول «كونت» أداة من « الادوات المنطقية Un instrument Logique » للتصنيف •

ولذلك وجدنا كونت يحدثنا عن تصانيف متباينة للمملكة النباتية والمملكة الحيوانية طبقا لمقولات « الجنس Genre » والعائلات Familles والفصائل Classes (٤٥) • ولعل كونت قد تأثر في تصانيفه بتقسيم «ارسطو» (٤٦) لاشكال الحياة العضوية Le vie organique والحيوانية animale والنباتية végétative •

تصنيف مناهج العلوم :

واذا كان الطابع البيولوجي قد كان غالبا على تصنيف كونت لاشكال الحياة على العموم ، الا انه صنف العلوم استنادا لوجهة النظر الميثودولوجية (٤٧) ، الى علوم نظرية théorique ، وعلوم

عملية او تطبيقية Pratique كما صنف علم الطبيعة او الفيزيقا ، الى « فيزيقا مشخصة Physique abstraite» و « فيزيقا مجردة Physique concrete » • (٤٨)كما يتضح في الشكل الآتي :

أشكال العلوم: علوم نظرية – علوم تطبيقية

العلوم الطبيعية: فيزيقا مجردة – فيزيقا مشخصة

كما قام كونت بتصنيف مناهج العلوم الانسانية ، استنادا لفكر البساطة والتعقيد ، فقسم العلوم من أكثرها تجريدا ، الى أشدها تركيبا وتعقيدا ، فبدأ « بالرياضيات » فالفلك L'astronomie فالطبيعة La physique ، فالكيمياء La chemie ، فعلم الفيزيولوجيا أو الحياة la Biologie ، ثم أخيرا علم الفيزيقا الاجتماعية « أو علم الاجتماع ، Sociologie » • (٤٩)

ولقد كان تصنيف كونت للعلوم ، بناء على «درجة عمومها» التي تنقص شيئا فشيئا ، وعلى درجة التعقيد Complexité التي تزداد هي الاخرى شيئا فشيئا ، كلما نقصت درجة العموم généralité (٥٠) حيث تتقدم العلوم من اكثرها صورية وعموما حتى أشدها تشخصا وتركيبا كما هو الحال في الشكل الآتي :

الرياضة ← الفلك ← الطبيعة ← الكيمياء ← البيولوجيا ← علم الاجتماع

فعلم الرياضة مثلا – يفحص أشد الظواهر عموما وأقلها تركيبا ، وأشدها تجريدا ، وأكثرها بعدا عن الانسانية ، أما العلم الاخير ، الذي هو علم الاجتماع ، فيدرس أكثر الظواهر

تركيبا Compliqué وأشدها تشخصا concrete وتعقيدا • ويرى « Paul Mouy » أن هناك نوعا من « الارتقاء » يغلب على تصنيف كونت للعلوم المتعاقبة ، فكل منها يأتي بشيء جديد بالنسبة الى ما سبقه • (٥١)

فالظواهر الرياضية mathematiques ، هي أكثر ظواهر الوجود صورية ورمزية ، وحيث أن « النقطة » و « الزاوية » و « المستقيم » و « المثلث » و « المربع » ، كلها أشياء تتميز بصوريتها وفراغها ورمزيتها ، حيث لا يمكنني مثلا القبض على « مثلث » او « شبه منحرف » • حيث ان الاشكال الهندسية، انما تعبر عن صور مجردة ، أو أشكال مفرغة •

ومن ثم تميزت الظواهر الرياضية بالعمومية نظرا لصوريتها وعمومها بين بني البشر • ولذلك وضع « كونت » العلم الرياضي على قمة التسلسل التصنيفي الذي اصطنعه لتصنيف الظواهر والعلوم • وبعد الرياضة ، تأتي مباشرة الظاهرات الفلكية ، تلك التي تتميز بأنها أكثر تشخصا من الظاهرات الرياضية ، حيث أن الأفلاك والأجرام هي أجسام ، ولكنها لا تخضع للتجربة المعملية المباشرة التي يجريها الانسان ، حيث أن مراقبة الكواكب من تليسكوب ليست بتجربة، وانما هي من قبيل الملاحظة •

وبصدد علم الفلك Astronomie ينبغي ها هنا ان نميز بين الملاحظة والتجربة ، فالملاحظة هي ادراك ما يجري في ظاهرة

ما ، لا نستطيع أن نعزلها أو أن نتحكم في ظروفها ، أما التجربة فهي على العكس من ذلك ، هي ادراك الظاهرة حين نستطيع أن نعزلها وبعد أن نتحكم في تغيير ظروفها • وبهذا المعنى تكون مراقبة الكواكب ملاحظة ، واشعال شمعة في حين محصور من الهواء تجربة • على اعتبار أن التجربة لا دخل لها باستخدام أو عدم استخدام أجهزة للتفرقة بين الملاحظة والتجربة •

وما يعنينا من هذا المثال ، هو أن الانسان يحاول أن يحيل ملاحظاته لعالم الاجرام الى تجارب ، حتى تتحول الظاهرة الفلكية الى ظاهرة فيزيقية مشخصة ، كما هو الحال في ظواهر « الحرارة » و « الضوء » و « الكهرباء » • ولكن الظاهرة الفلكية ، هي أكثر تجريدا من أية ظاهرة فيزيائية ، كما انها في الوقت عينه أكثر تشخصا من الظواهر الرياضية ، حيث أن المثلثات والمربعات ليست بالاجسام ، أما الاجرام الفلكية فهي أجسام نحاول التوصل اليها •

ثم ينتقل كونت بعد ذلك الى الاشارة الى الظاهرات الطبيعية أو الفيزيائية Physiques ، على اعتبار اننا لا نعالج ظواهر أجرام الفضاء ، على نفس النحو الذي نعالج به مختلف الظاهرات الفيزيائية ، حيث يمكن عزل الظاهرة الطبيعية ، أما الظاهرة الفلكية فلا زالت مفروضة علينا فرضا ، دون ان نتمكن من عزلها أو التحكم في مسارها ومن ثم كانت الظواهر الطبيعية أكثر تشخصا من الظاهرات الفلكية ، الا أن الطبيعيات انما تعتمد دائما على نتائج دراسات علم الفلك ، كما يعتمد

عالم الفلك بالتالي على قوانين الرياضيات من أجل حل مشكلات حركات الافلاك ٠

والعلم الرابع في سلم تصنيف العلوم عند كونت ، هو علم الكيمياء Chemie ، وهو علم « الجوامد » التي هي ظواهر أكثر تحققا وتشخصا من الغازات والسوائل ، فالظواهر الكيميائية ، كالفلزات واللافلزات ، والاحماض والقلويات ، كلها ظواهر مركبة ، تتألف من جزئيات كيمائية معقدة ، وتمتاز بالكثافة ، على عكس الحال في الظواهر الفيزيائية كالحراريات والضوئيات ٠ ولذلك تعتمد الكيمياء في تفاعلاتها ومعادلاتها على قوانين الفيزياء ٠

واذا كانت الكيمياء هي علم الجوامد ، فان البيولوجيا Biology هي علم المادة حين تضاف اليها عناصر الحركة والنمو والحياة ، ومن ثم كانت الظواهر البيولوجية (وهي ظواهر المادة الحية) أكثر تركيبا وتشخصا من ظواهر الكيمياء، الا ان الظاهرات البيولوجية ، وما تشتمل عليه من الخلايا الحية والانسجة والاجهزة العضوية ، انما تعتمد أولا وقبل كل شيء على نتائج علوم الكيمياء العضوية وغير العضوية ٠

ومن المعلوم لدينا أن الدراسات البيولوجية ، انما تشتمل على علوم التشريح Anatomy والفسيولوجيا Physiology والهستولوجيا Histology ، كما تتصل العلوم البيولوجية ، بعلوم الأجنة Embryology ، والحيوان Zoology والنبات Botany » وكلهاعلوموظاهرات معقدة تتصل بعناصر المادةالحية كما صدرت على سطح الارض٠

وفي ختام هذه السلسلة المركبة من الظواهر ، يأتي دور علم الاجتماع Sociology ، الذي يدرس الظواهر الاجتماعية ، أكثر الظاهرات على العموم تشخصا وتعقدا • حيث ان البيولوجيا انما هي ظواهر الكائن العضوي الحي ، وهو كائن وحيد، تدرسه العلوم البيولوجية من حيث البناء structure والوظيفة Function ، والتاريخ الطبيعي Natural history •

ولكن عالم الاجتماع لا ينشغل بدراسة كائن وحيد ، على ما يفعل عالم البيولوجيا ، وانما يدرس عالم الاجتماع تلك الظواهر التي تصدر عن تلك الكتلة البشرية الهائلة ، التي هي « المجتمع » ، ولذلك كانت تلك الظاهرات الانسانية ، هي أعقد الظاهرات على العموم • وبذلك درس « كونت » الظواهر السائدة في العالم الفيزيقي ، استنادا على درجة بساطتها Simplicity كما هو الشأن في الظاهرة الرياضية ، أو درجة تعقيدها وتشخصها كما هو الشأن في الظواهر السوسيولوجية، ولذلك أطلق كونت على علم الاجتماع ، اسم « الفيزيقا الاجتماعية Physique sociale » •

قانون الحالات الثلاث :

هذا عن تصنيف « أوجست كونت » لمختلف مناهج العلوم ، ولكن حين أثار مسألة المنهج في المنطق وفي علم الاجتماع ، حاول أن يشرع لمناهج الفكر قانونا عاما يفسر تقدم الذكاء الانساني، ويعبر عن تطور أشكال الفلسفات والمناهج المتتابعة خلال التاريخ •

ولذلك جاء كونت ، بقانون الحالات الثلاث Loi de trois états الذي اعتبره كونت القانون المطلق لتطور الفكر والمنهج ، وهو القانون العام الذي يكشف عن تلك الرابطة الاصلية التي تربط المنطق بعلم الاجتماع ، فذهب كونت الى أن منطق الانسان بمعنى فكره أو عقله ، انما يتدرج او يتطور مع تدرج المجتمع وتطوره من حالة غيبية أولية (٥٢) état Primitif ، الى حالة ميتافيزيقية انتقالية (٥٣) état metaphysique transitoire ومن ثم يصل العقل في النهاية الى مرحلة « الروح الوضعي L'esprit Positif » .

ولما كان ذلك كذلك - فا ناوجست كونت قد أرخ للمنطق الانساني وجعل منه تاريخا للفكر الاجتماعي ، ولقد صدق Roger Bastide حين يصرح في هذا الصدد ، بقوله :

« ان كونت قد جعل من علم الاجتماع »
« تاريخا للفكر الانساني ، حين وضع »
« قانون الحالات الثلاث » (٥٤)

فقد تصور ، أوجست كونت ، المنطق الانساني او العقل البشري تصورا خاصا ، يتميز به وحده دون سائر المناطقة والمفكرين ، فاصطنع للمنطق تاريخا ، وخلق للتاريخ منطقا محتوما ، يسير في حلقات ، ويمر بأطوار وأحقاب ، تلك التي أشار اليها كونت في مواضع كثيرة من دروس الفلسفة الوضعية فاسماها حالات états (٥٥) ، واطلق عليها في مواضع أخرى أنساق systèmes (٥٦) أو مناهج (٧) méthodes ويسميها في أغلب الاحيان « فلسفات » Philosophies . (٥٨)

وتخضع هذه الحالات أو الفلسفات لقانون التقدم باعتبارها مراحل تقدمية يمر بها الفكر الانساني ، اذ أن ظهور الفلسفات في أنفسها ما هي الا مراحل اجتماعية تحتمها فلسفة التاريخ ٠

ولذلك كانت « الفلسفة الميتافيزيقية » في رأي كونت ، ما هي الا مرحلة تتسم بالضرورة والحتم ، اذ تحتمها ضرورة الانتقال من المنطق اللاهوتي الغيبي ، كي يصل الفكر بفضلهـــا الـى « وضعية العلم » حيث يشاهد الفكر عالم الحقيقة ، تلـك التي وجدناها عند كونت تنبثق من « الروح الوضعي » ٠

ولكن ما هي حقيقة هذا القانون الديناميكي التقدمي الـذي صاغه كونت ؟؟ وكيف يرتبط هذا القانون بمنطق الانســـان وتصوراته ؟؟ يحدد كونت صيغة هذا القانون في بداية الدرس الاول من دروسه في الفلسفة الوضعية بقوله :

« ان مضمـون هـذا القانون ـ هـو أن »
« كل تصور من تصوراتنا الرئيسية ، وكل »
« فرع من فروع معارفنا ، يمر في تتابــع »
« بثلاث حالات نظرية مختلفة : وهي الحالة »
« اللاهوتيــة أو الخيالــية ، والحالـــة »
« الميتافيزيقية أو المجردة ، ثم الحالة العلمية »
« أو الوضعية ٠ (٩٥) »

وفي ضوء تلك الصيغة التي صاغها كونت لذلك القـــانـون السوسيولوجي العام ، يتبين لنا أن منطق الانسان وفكرة ، قد التزما منذ البداية « منهجا ثيولوجيا méthode théologique » قد

قصد به كونت ، اتجاه الانسان في تفسير الظاهرات الفيزيقية بقوى غيبية ، مثل « ارادة الآلهة La Volonté de dieux ·

وقد أطلق كونت كلمة « لاهوتي théologique » كي يعني بها خرافي Fictif او خيالي imaginaire ، وقد يستخدمها أحيانا أخرى بمعنى اسطوري mythologique · (٦٠)

وقد قصد كونت بتلك النزعة اللاهوتية البدائية ، ذلك الميل الانساني الفطري أو الاتجاه الاولى الساذج لمنطق الانسان حين يعلل الظاهرات الفيزيقية التي تحيط به من كل جانب فيفسر تلك الظاهرات بالرجوع الى عناصر حيوية مشخصة، وهي نزعة من نزعات التعليل الاولى البدائي ، يطلق عليها علماء الانثروبولوجيا اسم anthropomorphisme وهي نزعة عقلية تفسر الاحداث والوقائع ، وترد الظاهرات الى فعل قوى خارقة ، وعلل تصدر عن عالم « فوق طبيعي Surnaturel » · (٦١)

ويرى لوسيان ليفي بريل باعتباره تلميذا ، وشارحا من شراح « فلسفة أوجست كونت » أن رائد الفلسفة الوضعية لا يعنى « بمنهج التفسير اللاهوتي » ـ ذلك الجدل النظري الذي ثار حول مسألة وجود الله ، تلك التي تحققت في الفلسفات الكبرى ، كما وجدناها عند أفلاطون وديكارت وكانط ، فقد كانت هذه المسألة لدى هؤلاء الفلاسفة ، مسألة ميتافيزيقية من الدرجة الاولى يشوبها التفلسف الخالص ، ويغلب عليها طابع القداسة لانها مبحث في « ذات الله » ، فطلع علينا هؤلاء الفلاسفة بمختلف الادلة العقلية بقصد الاستدلال والبرهان · فليس

« المنهج اللاهوتي » اذن في رأي ليفي بريل هو ذلك العلم العقلي أو المقدس Science rationnelle ou sacrée ، (٦٢) الذي حاول شتى المحاولات في بحث الوجود الالهي ، باعتباره تعالى « الكائن الاسمى او اللامتناهي » او من حيث هو « واجب الوجود » كما يقول المتفلسفة الاسلاميون ·

وجملة القول – يتجه الذكاء في مراحله المبكرة اللاهوتية ، الى تشبيه الطبيعة بكائن حي ، حيث يفترض الفكر اللاهوتي ، وجود علل غيبية تفسر الظواهر الحسية ، فحين يحدث البرق وترعد السماء وتعصف الريح ، ينظر البدائي الى تلك الظواهر الطبيعة على انها من فعل « آلهة » أو « أرواح » أو « ارادات كامنة » فظاهرة البرق الخاطف مثلا حين تصاحبها زمجرة الرعد ، يفسرها العقل اللاهوتي البدائي ، بأنها أصوات الآلهة حين تتصارع في فورة غضب أو حالة حرب ·

فالصفة الغالبة على التفكير اللاهوتي ، هي افتراض وجود « العلل الاولى » تلك التي لا تصدر الا عن فعل كائنات فوق طبيعية Surnaturel ، فالفكر البدائي اللاهوتي لا يميز بين كيف ؟! او لماذا ؟! ولا يدرك الفارق بين « التبرير » و « التفسير » ، فيتصور الاشياء تصورا أسطوريا غيبيا · بالنظر الى الارواح والكائنات الغيبية على أنها « علل » تسبب سائر الاحداث والظواهر · بمعنى أن كل ما يحدث ، انما يسببه « فعل » او « قوة » أو علة ، وهي أفعال اسطورية ، وقوى روحية ، وعلل غيبية ·

ولذلك كانت الفلسفة اللاهوتية في التفسير ، هي الاصل القديم في كل فلسفة ميتافيزيقية أو وضعية . فقد كان اللاهوت دائما هو القوة الدافعة للعقل ، ومبعث الفكر من اجل الحركة والتقدم . ولا شك أن المرحلة النهائية ، وأعنى بها مرحلة الفكر الوضعي ، انما تدين لأوهام التنجيم وكيمياء الشعوذة ، على ما يذكر « كبلر » في علم الفلك ، و « برتوليه Berthollet » في علم الكيمياء .

فالفلسفة اللاهوتية هي المنهج الممكن الوحيد ، الذي عنه تصدر سائر الفلسفات ، فلقد نشأت الفلسفة والعلم في أحضان الدين ، على ما يذكر دوركايم في كتابه « الصور الاولية للحياة الدينية Les Formes Elementaires de la vie réligieuse » ولعل دوركايم قد انتزع هذا المنزع بتأثير استاذه « كونت » .

وقد رأى ليفي بريل أيضا ـ أن كونت لا يستخدم كلمة « الميتافيزيقا » في اصطلاحها التقليدي ، ولا يتناولها في معناها المألوف فلم يقصد بها كونت ذلك العلم الذي يدرس « الوجود من حيث هو وجود » أو انها « علم الجوهر Substance » أو علم المبادىء الاولى » بل ان الميتافيزيقا في رأي كونت ـ هي « موقف أو اتجاه » التزم به العقل الانساني في التحليل والتعليل ، بعد انتهائه من الحالة الاسطورية أو الخيالية ، فاستند العقل الانساني في تفسيره للظاهرات الفيزيقية بقوى مجردة Forces abstraites (٦٣) والى افتراضات ميتافيزيقية ـ مثل فرض الاثير L'hypothèse d'un éther فى علم الطبيعة ، لتفسير الظاهرات الضوئية والكهربية ، و « فرض المبدأ الحيوى

L'hypothèse d'un principe vital في علم الفيزيولوجيا ، ومثال ذلـــك أيضا ــ « فرض الـــروح L'hypothèse d'un âme » في علم النفس ، وكـــلها فـــروض ميتافيزيقا خالصة ٠ (٦٤)

ففي المرحلة الميتافيزيقية ، لا يؤمن العقل الانساني بوجود كائنات غيبية ، أو علل مشخصة ، كما هو الحال في مرحلـــة الفكر اللاهوتي ٠ وانما يفترض العقل الميتافيزيقي وجـــود «قوى مجردة» كامنة في الاشياء ، «وقادرة» على الفعل واحـــداث الظواهر ٠

بمعنى أن العلة بعد أن كانت « فوق طبيعية Surnaturel » ، اصبحت « طبيعية » ، وبعد أن كان السبب « مفارقا » و «قائما» خارج الاشياء » ، كما هو الشأن في الحالة اللاهوتية ، أصبـــح السبب في مرحلة الفكر الميتافيزيقي ، « كامنا » ، و « قائمـــا في الاشياء ذاتها » ٠

وبالاضافة الى هذه السمة العقلية ، تختفي صفة الحـــياة والخصائص الحيوية عن الاشياء والجمادات ، في مرحلة الفكـــر الميتافيزيقي ٠ ومن ثم تزول الى الابد تلك النزعة التشبيهية anthropomorphism التي تنزع نحو تشبيه الطبيعة بالانسان ٠

فاذا كان الفكر الاولى اللاهوتي ، يتصور الآلهة على أنهـــم « أشخاص » فأن العقل في المرحلة الميتافيزيقية انما ينظـــر الى الله ، على انه « قوة مجردة » « وقادرة » كـــعلة اولى لصـــدور العالم ٠ ومن ثم لا يتعلق الوعي الميتافيزيقي بتلـــك « الارواح المشخصة » التي تبعث الحياة في الكائنات والجمادات ، كما هـــو

الشأن في الوعي اللاهوتي ، وانما يؤمن العـــقل في المرحلـــة الميتافيزيقية « بقوى لا شخصية impersonal » ، يكون لها فعلها وآثارها في ظواهر الطبيعة ٠

ولذلك يؤمن الميتافيزيقي بوجود « اللوغوس Logos » او العقل المنظم للاشياء ، والمتحكم في مسار الظواهر الطبيعيـــة بـــدلا مـــن الاقتصـــار عـــلى « أرواح » أو « نـــفوس » ومما يتميز به الفكر الميتافيزيقي ، هو انه يجعل « العقـــل » مساويا للعلة ٠ ولذلك يفسر الميتافيزيقي عن طريق العقـل ، وبالعقل وحده ، يفسر علل الاشياء والموجودات ٠ وفـي اللغة الفرنسية نجد ما يؤكد هذا المعنى الميتافيزيقي ، حيث نجـــد أن كلمة Raison انما تعني « عقل » تارة ، كما تعني «سببا» أو « علة » تارة أخرى ٠

ومما يميز مرحلة الفكر الميتافيزيقي هو غلبة « الفكـــر » و « الحقائق المجردة » ، بدلا من غلبة « الارواح » و « الغيبيات»، حيث بدأ العقل الميتافيزيقي في الاخذ بفكرة « الماهيـــات » و « الامكانيات » و « الطبائع » الكامنة في الاشياء ٠

وقد تسمى مرحلة الفكر الميتافيزيقي ، بالحالة الانتقاليـــة état transitoire كما ذكرنا منذ قليل ، اذ انها مرحلـــة ضرورية ، ووسيلة انتقالية ، فلم يكن في مقدور العقل الانساني في تطوره المتباطىء ، أن يثب وثبة واحدة من الحال اللاهوتـــي الى الحال الوضعي ٠

حيث يوجد من التعارض الهائل بين الفكر اللاهوتي والفـكر

الوضعي ، ما يحتم ضرورة توافر حالة ثالثة من حالات الفكر يكون لها القدرة على الحركة بين نقيضين ، والانتقال بين ضدين • الأمر الذي يذكرنا بحركة الجدل الهيجيلية ، فقانون كونت هذا ، انما يؤكد لنا بصورة أو بأخرى ، مدى تأثير الفلسفة الجدلية الهيجلية على فلسفة كونت الوضعية • الا اننا مع ذلك ينبغي أن نؤكد أن كونت هو مفكر يتسم بالعمق ، وفيلسوف يتصف بالاصالة •

هذا عن منهجي الفكر « الثيولوجي والميتافيزيقي » ، أما عن منهج الفكر الوضعي فيحدده أوجست كونت في صياغة دقيقة وبخاصة في كتابه مبادىء الفلسفة الوضعية Principes de Philosophie Positive حيث يقول :

« وأخيرا في الحالة الوضعية ـ حين »
« اتضح للفكر الانساني استحالة حصوله »
« على معان مطلقة، فانه قد عدل عن البحث»
« عن أصل العالم ومصيرة وعن معرفة »
« العلل الكامنة للظواهر ، فاقتصر فقط »
« على اكتشاف قوانينها الحقيقية »
« باستخدام الاستدلال والملاحظة »
« (باقترانهما معا) ، ونقصد بالقوانين »
« العلاقات الثابتة في تتابع الظواهر »
« وتشابهها (٦٥) »

من ذلك يتبين لنا أن منهج الفكر الوضعي عند كونت يختلف تماما عن منهجيه السالفين فلقد عدل الفكر في تلك المرحلة

الاخيرة عن البحث في المطلقات absolues وعن دراسة « غاية العالم ومصيره » ، كما عدل الفكر عن البحث في مسألة أصل الظواهر، وهي كلها مسائل ميتافيزيقية • فاستند الفكر الوضعي أخيرا الى منهج المشاهدة Observation في معالجته للظواهر ، ودراسة العلاقات الثابتة فيما بينها ، والتعبير عنها في صورة « قوانين Lois » تخضع لها سائر تلك الظاهرات ، من حيث أن القانون هو في ذاته صيغة عامة مجردة ، تصدق على عدد معين بالذات من الظاهرات العينية المشخصة •

ففي الحالة الوضعية ، كف العقل الانساني عن البحث العقيم في المطلقات، وانصرف الى دراسة قوانين الظواهر، بالنظر الى علاقات التعاقب والتواتر ، عن طريق قياس ما يتكرر أو ما يتواتر ، اذ أن وظيفة العلم الوضعي هي « القياس » ، وأن يجعل العلم كل ما لا يقاس قابلا لان يقاس • ولذلك يدرس العلم الوضعي كل ما يتواتر بين الظاهرة « س » ، والظاهرة « ص » ، في علاقة ثابتة • وبفضل الاستدلال والملاحظة ، يمكن ايجاد معاملات الارتباط بين الظواهر التي تتواتر بصفة دائمة وثابتة •

وبذلك تتخلى التصورية الوضعية نهائيا عن عقم التصورية اللاهوتية ، والتصورية الميتافيزيقية • ففي الحال الوضعي ، لا يفسر الفكر شيئا ، الا من خلال « الفروض hypothesis » التي تتحقق كي تصل الى درجة القوانين الامبيريقية « Empirical Laws » ، تلك القوانين التجريبية التي تحكم العلاقات بين سائر أشكال الظاهرات •

ويمكننا في هذا الصدد ـ أن نعقد مقارنة عامة بين مناهج الفكر الثلاثة عند أوجست كونت ، فنلحظ أول ما نلحظ أن التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي ، يتميز بأنه عام universal وبأنه خيالي Fictif أما التفكير الوضعي ، فهو على العكس من ذلك ، اذ انه تفكير « واقعي reel » ويتميز بأنه « خاص Spécial » • (٦٦)

كما نلحظ ثانية ، أن التفكير « اللاهوتي البدائي » اذا كان مثاليا ومطلقا فان التفكير الوضعي يستعيض بمنهج الملاحظة Observation عن منهج الخيال، وبالمعاني النسبية Notions relatives عن المعاني المطلقة notions absolues • (٦٧) ولعل أوجست كونت قد أراد منذ البداية • أن يوفق بين مناهج الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي ، فصاغها جميعا في قانون سوسيولوجي وحيد ، بفضله يقوم علم الاجتماع باعتباره الصورة الوضعية الاخيرة للفكر والمنطق على السواء •

وأغلب الظن ، أن أوجست كونت قد أراد منذ البداية أيضا، أن يوفق بين مناهج الفكر التي اضطربت في عصره ، وسادت المجتمع الفرنسي بأسره ، فاصطنع فلسفة وضعية ، تؤسس أخلاقا جديدة وسياسة وضعية Politique Positive لمجتمعه الذي عمه القلق الفكري ، وشملته الفوضى العقلية ، فاهتدى الى تلك « الفلسفة الوضعية » لتوحيد الفكر وتنظيم المجتمع ، وتحقيق «الانساق المنطقي التام La parfaite cohérence logique » على ما يقول ليفي بريل (٦٨) •

فيسود الاتفاق والاتساق بعد القضاء على أسباب القلق الفكري والاضطراب العقلي • وحين يسود الاتفاق ، تظهر النظم دون اصطدام أو مقاومة •

ومن ثم كان للفلسفة الوضعية ضرورتها ، لاعادة تنظيم المجتمع ، وتأكيد التخصص ، وابراز دور ووظيفة العقل ، مع احياء التعليم الوضعي ، فتتطلع الفلسفة الوضعية بذلك الى تحقيق المجتمع السوى المنتظم ، عن طريق التوصل الى وحدة المنهج وتجانس مذاهب الفكر على اختلاف أذواقه ومشاربه •

ولقد اراد كونت بالفلسفة الوضعية أن يتجاوز تلك الفلسفة السلبية التي اتسمت بها الثورة الفرنسية ، فاذا كان اللفظ « ثوري » يرادف اللفظ « سلبي » أو متمرد ، فان اللفظ « وضعي » انما يعني كل ما هو مضاد للثورة • فكل ما هو وضعي هو واقعي ونافع ونسبي وعضوي ومؤكد ، كما أن الوضعي هو المعطى المباشر من التجربة ، على ما يذكر كونت في كتابه « Pensées et précèptes » في تعريف الفلسفة الوضعية التي هي منهج أو فلسفة علمية ، تتخلى عن الجوهر والمطلق ، كي تقتصر على دراسة الظاهر •

أي أن قانون اوجست كونت يعتبر في ذاته ، مساهمة سوسيولوجية ، في حل مشكلة الاضطراب المنطقي الذي ساد المجتمع الفرنسي في عصر كونت •

وكما يصدق هذا القانون السوسيولوجي العام الذي أطلقه كونت ، على منطق الفكر الانساني وتاريخه ، فانه يصدق أيضا

على تاريخ العلوم ، وعلى كل نظام من النظم الاجتماعية ، بل ويصدق أيضا على التاريخ الفردي لمنطق الإنسان نفسه ، من حيث أن الانسان الفرد يبدأ « ثيولوجيا » في طفولته ، « ميتافيزيقا » في صباه « وضعيا » في رجولته ، وهذا ما يؤكده قول كونت :

« الا يتذكر كل واحد منا ــ عندما »
« يتأمل تاريخه الخاص أنه كان على »
« التتابع في أفكاره الرئيسية ، لاهوتيافي»
« حداثته ، ميتافيزيقيا في شبابه ، فيزيقيا»
« في رجولته . (٦٩) »

ولسنا مغالين في شيء اذا قلنا ان قانون اوجست كونت كان له صداه وآثاره في شتى الدراسات السوسيولوجية والمنطقية اللاحقة ، فلقد ذاعت وضعية كونت وكان لها صداها في علم الاجتماع الانجليزي ، وبخاصة لدى كل من هربرت سبنسر Herbert Spencer وجون ستيوارت ميل كما ظهرت فكرة «المراحل العقلية » التي قال بها كونت ، واضحة المعالم في محاولات كل من هفدنج Hoffding وهوبهاوس Hobhouse .

ولقد صاغ سبنسر (٧٠) حين يتشبه بكونت قانونا بتطور المجتمعات من حالة الحرب والصراع، الى حالة الامن والاستقرار وذهب الى أن المجتمعات تتحول من الشكل العسكري ثم ينحو البناء الاجتماعي بعد ذلك نحوا صناعيا، ويبدو أن سنبنسر قد تأثر بفكرة التطور الداروينيه Darwinism فتصور

المجتمع كائنا فوق عضوي (٧١) Superorganic ، يتطور من حيث البناء Structure والوظيفة Function • وأن « البناء الاجتماعي » يتحول هو الأخر من حالة المتجانس homogeneous الى حالة اللامتجانس heterogeneous (٧٢) • ولقد صدق اميل دوركيم حين يصرح بصدد النزعة التطورية عند سبنسر ، فيقول :

« ان مؤلف سبنسر في علم الاجتماع »
« على ضخامته ـ لم يكن يرمي الى شيء »
« آخر غير التدليل على ان قانون التطور »
« العام يصدق أيضا على المجتمعات »
« الانسانية • (٧٣) »

فلا شك أن هناك مسحة بيولوجية تطورية قد غلبت على منطق هربرت سبنسر وفلسفته وتصوراته ، فقد اعتبر « قانون التطور » قانونا عاما ، يصدق على الكائنات العضوية في ميدان البيولوجيا ، كما يصدق أيضا على المجتمعات الانسانية في ميدان السوسيولوجيا •

ولقد غلبت تلك النزعة البيولوجية على مفهومات سبنسر المنطقية ، وعلى فهمه لطبيعة « مقولات الفكر الانساني » • وبخاصة فيما يتعلق بفكرتي « الجنس والنوع » (٧٤) ، كما غلبت أيضا وضعية كونت على منطق سبنسر فيما يتعلق بمسألة التصورات Concepts •

فلقد رفض سبنسر التصورات المجردة abstract concepts وقال باستحالة وجودها (٧٥) ، اذ ان النفس عنــــده ليست الا مجرد مجموعة من الانطباعات impressions والمشاعـــر feelings والعلاقات الرابطة بينها ، فلا مكان او وجود لتلك « التصورات المجردة » (٧٦) .

واذا كانت النزعة الوضعية عند كونت قد أثرت الى حـــد بعيد في تشكيل عقلية سبنسر وفلسفته التطورية ، فاننا نجـد أيضا معالم تلك النزعة قد أثمرت في تكوين منــــطق جـــون ستيوارت ميل ، فقد كان صديقا لاوجست كونت ، وتشهد بذلك تلك الرسائل التى كانا يتبادلانها، والتى نشرت في طبعة تذكارية في باريس ســنة ١٩٤٢ تحت اسم « Système de philosophie positive » .

وفي تلك الرسائـــل نجد كيف يتابع ميل Mill اتجاهـات كونـــت في المنطـــق والاجتمـــاع ، فلقد اعتقد ميـــل Mill ان التاريخ الانساني يوضح لنا أن العامل الاساســي البارز في التقـــدم ، انما يتحقـــق في حالة الملكـــات الفكرية للبشـــر State of speculative faculties of mankind (٧٧) .

ولقد بذلت الكثير من الجهود والمحاولات التي تتابع أوجست كونت في تقسيمه لمناهج الفـــكر الانساني ، وأقرب هـــذه المحاولات ، الى تقسيم كونت ، هو ذلك التقسيم الـــذي وضعه كل من هوفدنج Höffding وهوبهاوس .

فأشار « هوفدنج » الى ثلاث مراحل رئيسية ، ينتقل بمقتضاها العقل البشري ، من حالة اولية ينزع فيها العقل نزعة حيوية animism في تفسيره ، ثم يتجه الى « النزعة الافلاطونية platonism » ، ومنها يصل العقل أخيرا الى الحالة الوضعية positivism (٧٨) ·

أما هوبهاوس فقد درس التطور العقلي على العموم في عالم الحيوان ، وفي ميدان المجتمعات الانسانية ، كما قد كانت لدراساته آثارها في الفكر الفلسفي والفكر السوسيولوجي (٧٩) على السواء ـ وهذا ما أعلنه موريس جنزبرج في محاضرة تذكارية ألقاها عن استاذه هوبهاوس ·

ولقد اعتقد ليونارد هوبهاوس بالمبدأ الكونتي لتطور العقل الانساني ، اذ أن الفلسفة عنده ما هي الا محاولة عقلية كبرى لتفسير الحقيقة ، ولذلك يعلى هوبهاوس من قيمة العقل ، وجعل الحياة برمتها تتجه نحو الانتصار الكامل للعقل (٨٠) ·

وتأييدا لتلك النزعة العقلية التطورية ، اقترح هوبهاوس تقسيما رباعيا للتطور العقلي ، حيث يبدأ فيه الفكر بمرحلة تكوينية أولية ، ثم يشيد الفكر لذاته نظاما عاما للادراك والتجريب ، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة نقد عقلي لمذاهب الفكر يغلب عليها الطابع الجدلي · أما المرحلة الرابعة ففيها يكون الفكر في حالة « بناء تجريبي Experimential reconstruction » حيث يرتبط فيها منهج الفكر بمنهج التجربة · (٨١)

من تلك الامثلة التي سقناها عند « سبنسر » « وهوفدنج » و « هوبهاوس » ، يتضح فيها أثر فكرة « المراحل » في قـــانــون كونت ٠

ولكن اذا كان اوجيست كونت قد أسهم في ميدان المنـــطق بقانون الاحوال الثلاث ـ فان واحدا من كبار تلامذته وهـــو « لوسيان ليفي بريل »Lucien Lévy-Bruhl قد طلع علينا بقانون جديد للفكر ، أسماه بقانون المشاركة La loi de participation ، واذا كان كونت قد التفت الى « منطـــق الروح الوضعي » ـ فسنرى الآن كيف يعالج « لوسيان ليفي بريـــل » ما يسميـه « بمنطق الروح البدائي » ٠

ملاحظات الفصلين الاول والثانى

ملاحظات الفصلين الاول والثانى

1 — Brehier, Emile., *L'histoire de la Philosophie* Paris, 1932. P. 1129.

ملحق النصوص ... النص الاول

2 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris, 1912. P. 616.

3 — Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic,* Macmillan New York. 1949. P. 397.

4 — Ibid : P. 383.

5 — Ibid : P. 398.

6 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences,* Paris, 1944 P. 29.

7 — Creighton, James Edwin., Op. cit., P. 84.

8 — Ibid : P. 93.

9 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,* Sixième Edition. Revue Et augmentée, P. 293 Presses Universit. Paris. 1951. 293.

10 — Lèvy - Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte,* Quatrième Edition. Paris. 1921. P., 120.

11 — الدكتور على سامى النشار المنطق الصورى الطبعة الأولى ١٩٥٥ م ص ٤٥ .

12 — Durkheim, Emile., *Les Formes Eléméntaires de la vie Religieuse* Paris. 1912. P. 619.

13 — Lèvy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition., Paris. 1928. P. 152-153.

14 — Gurvitch, Georges, *Twentieth Century Sociology,* Philosophical Library, New York, 1945, P. 387.

15 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse,* collection A. Colin : 2e édition Paris 1947, P. 6.

16 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Vol : I 5e édition, Schleicher Frères, Paris; 1907. P. 53.

17 — Hamelin, Octave., *Essai Sur les Eléments Principaux de la Réprésentation,* Press. Univers, Paris. 1952 P. 165.

18 — Comte, August., *Cours de Philosophie Positive,* Vol : III, Schleicher, Paris. 1908, P. 290.

19 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris, 1928, P. 76.

20 — Ibid : P. 152.

21 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* Macmillan, New York. 1911, P. 149.

22 — Leenhardt, Maurice., *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl,* Press Univers, Paris 1949. P. X.

23 — Lévy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,* Paris 1928. P. 79.

24 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie,* Paris, 1950. P. 4

25 — Ibid : P. 9.

26 — Ibid : P. 57.

27 — Ibid :P. 116.

28 — Durkheim, Emile., *De Quelques Formes Primitives de classification,* L'année Sociologique Vol. VI P. 70.

29 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris, 1912, P. 616.

30 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives De Classification,* L'année Sociologique, Vol. : VI, P. 4.

31 — Durkheim, Emile., *Les formes Elémentaires de la vie Religieuse* Paris, 1912, P. 207.

32 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique Et critique de la Philosophie,* Sixième Edition, Press. Univers. Paris. 1951, P. 293.

33 — Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Traduct. Par Tremesaygues Et Pacaud, Press. Univers. Paris. 1950. P. 489.

34 — Timasheff, Nicholas S., *Sociological Theory, Its nature and growth,* Fordham University, New York. 1955. P. 27-28.

35 — Lévy-Bruhl, Lucien., «*La Philosophie D'auguste Comte*», Quatrième Edition. Paris, 1921. P. 117-118.

36 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Tome Pr., 5e édition, Schleicher Frères, Editeurs, Paris. 1907, P. 5.

37 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 45.

38 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 120.

39 — Ibid : P. 125.

40 — الاستـــاذ الدكتور محمد ثابت الفندى « الطبقـات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ — من مقدمة الكتاب .

41 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Tome Quatrième, Paris, 1908, P. 193.

42 — Lévy-Bruhl, Lucien., Op. Cit., P. 74-75.

43 — Ibid : P. 75.

44 — Comte, Auguste, «*Cours de Philosophie Positive*» Tom Troisième, Schleicher Frères, Editeurs, Paris 1908. P. 290.

45 — Ibid : P. 289.

46 — Ibid : P. 156.

47 — Comte, Auguste., «*Cours de Philosophie Positive*». Vol : I P. 34.

48 — Ibid : P. 40.

49 — Ibid : P. 53.

50 — Lévy-Bruhl, Lucien., «*La Philosophie D'auguste Comte*» P. 59.

51 — Mouy, Paul., « *Logique et Philosophie des Sciences* », Paris, 1944. P. 58.

52 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Vol: : I P. 15.

53 — Ibid : P. 7.

54 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse* Collect. A. Colin. 2e edition. Paris, 1947. P. 6.

55 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Vol. : I P. 2.

56 — Ibid : P. 3.

57 — Ibid : P. 12.

58 — Ibid : P. 27.

59 — Cemte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Vol. : I, P. 2.

ملحق النصوص • النص الثانى •

60 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte.* Quatrième Edition, Paris, 1921. P. 41.

61 — Ibid : P. 42.

62 — Ibid : P. 41.

63 — Comte, Auguste., *Course de Philosophie Positive.* Vol. : I, P. 2.

64 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte.* P. 42.

65 — Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive.* Paris 1868. PP. 88.

ملحق النصوص • النص الثالث •

66 — Lévy-Bruhl, Lucien., *La Philosophie D'auguste Comte,* P. 33-34.

67 — Ibid : P. 51.

68 — Ibid : P. 38.

69 — Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive.* Vol. : I P. 4.

ملحق النصوص • النص الرابع •

70 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* London. 1882 Vol : II. P. 605.

71 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* Third Edition., Vol : I. London. 1885. P. 437.

72 — Ibid : P. 495.

73 — Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième édition., Paris. 1927, P. 2.

ملحق النصوص • النص الخامس •

74 — Spencer, Herbert., *Principles of Sociology.* Vol : I P. 594.

75 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology.* Vol : II. London, 1881. P. 525.

76 — Spencer, Herbert., *Principles of Psychology,* Vol : I, Third Edition, London., 1881. P. 163.

77 — Ginsberg, Morris., *Sociology.,* Oxford Univers. Press London, New York, Toronto. 1949, P. 216.

78 — Ibid : P. 223.

79 — Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures,* London. 1948.

80 — Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy.* New York. 1925, P. 151.

81 — Ginsberg, Morris., *Sociology,* Oxford Univers, Press. P. 223-224.

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

* اللغة والمنطق في المجتمعات البدائية
* سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة
* قانون المشاركة Loi de participation
* قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض
* معنى السابق على المنطق prélogique

تمهيد :

اذا كان كونت بصدد المنطق ، قد أثار مشكلة مناهج الفكر ، استنادا الى قانونه الثلاثي المشهور ، فان « لوسيان ليفي بريل Lucien Lévy-Bruhl قد أثار مشكلة رئيسية من مشكلات المنطق ، تلك هي مشكلة « قوانين الفكر » التي عالجها ليفي بريل على نحو اجتماعي ، وفسر قوانين الفكر البدائي استنادا الى ما أسماه بقانون المشاركة Participation .

ولقد ربط لوسيان ليفي بريل صور العقل بمعايير المجتمع ، على نحو لم نألفه عند كونت ، وتصور العلاقة بين المنطق والمجتمع ، على نحو مختلف . فأدلى في ميدان الدراسات المنطقية ، مساهمة واضحة ، وألقى ضوءا جديدا في فهم مبدأ الهوية Principe d'identité ، وطبيعة مبدأ عدم التناقض Principe de contradiction وكلاهما من قوانين المنطق ، ودرس ليفي بريل مثل هذه القوانين المنطقية في ضوء البناء الاجتماعي البدائي .

ولا شك أن ليفي بريل كان من أبرز السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين دراسة « للمنطق البدائي » ، وأكثرهم عناية وانشغالا بطبيعة العقل البدائي ، وأغزرهم مادة في هذا الميدان.

اللغة والمنطق في المجتمعات البدائية :

وقد تلمس ليفي بريل السبيل الى حقيقة المنطق البدائي ، عن طريق دراسة اللغة البدائية وأجروميتها (١) ، حتى يتحقق

من طبيعة « التصورات » عنـــد البدائيين ـ كيف يفكرون ؟ وكيف يعبرون عمـا يفكرون فيـه ؟ وما هي طبيعة التصورات représentations التي يتميز بها « المنطق البدائي » ؟

وقد استخلص ليفي بريل من دراسته لعدد كبير من لغـــات هنود شمال أمريكا (٢) ، أن « اللغة البدائية » تتضمن في ذاتهـا الكثير من التفصيلات الجزئية المشخصة ، تلك التي لا تلتفت اليها لغاتنا المتحضرة ، اذ أنها لغة « التجريد » والمعاني المجردة abstrait ، لأنها غالبا ما تتجرد عن شتى التفصيلات الجزئية ، تلك التي تحتويها ضمنا لا صراحة ، ودون ما حاجة الى التعبير عنها ٠ على العكس من اللغة البدائية فهي تتميز بانها مشخصة concrete وذلك لشدة ارتباطها بعالم «المشخصات» بتفصيلاته ، وابتعادها عن عالم « المجردات » ٠ بمعنى ان العقليـة البدائية ، انما تهتم بالتعبير عن تفصيلات عينية تتركها لغاتنـا المتحضرة مضمرة أو غير معبر عنها ٠

ولقد شايع ليفي بريل هذا الرأي بصدد مسألة اللغة ، عالـم اجتماع أمريكي وأعني به « فرانز بواس Frànz Boas » وهو أحد أصحاب الاتجاه الانثروبولوجي الثقافي في علم الاجتمـاع المعاصر ، فلقد درس فرانز بواس اللغات البدائية الهنديـة ، وميز بينها وبين اللغات الأوروبية الحديثة ، باستخدامه للمنهج المقارن ٠

فوجد « بواس » أن اللغات البدائية الهندية تتميز بأنهـــا مشخصة كما يغلب عليها عدم التجريد ، عـــلى عكس ما هـو

مألوف في اللغات الأوروبية الحديثة من صورية وتجريد ، ولقد ضرب لنا بواس على ذلك مثالا طيبا بقوله :

« اذا قلنا مثلا : ان العين هي عضـــو »
« الابصار ، فقد لا يمكن للبدائي الهندي »
« أن يكون كلمة « العين » ، بل يحـــاول »
« أن يحدد أن المقصود بهذه الكلمة هو عين »
« « انسان » أو عين « حيــوان » ، كمـــا »
« لا يستطيع البدائي الهندي أن يعمم فكرة »
« مجردة عن العين لتكون ممثلة لكــل فئة »
« العيون ، ولكنــه يخصص (بــدلا من أن »
« يعمم) باستعمال تعبير كالآتي : هــذه »
« العين التي هنا • »

« كما لا يستطيع البدائي الهنـــدي أن »
« يعبر بلفظة وحيــدة عن فكرة « العضو » »
« فنجده يحاول أن يخصصها بعبارة « أداة »
« الابصار » وبذلك قد تأخذ الجملةالصيغة »
« الآتيــــة : « ان عين شخص ما هي أداة »
« ابصاره (٣) » • »

واستنادا الى هذا القول ـ تتميز اللغات البدائية الهنديـــة ، بانعدام القدرة على التعبير عن صياغة الأفكار العامة أو المعاني المجردة ، كما تتميز أيضا بنقص وقصور في تعميم تلك الافكار والمعاني • ويرجع ذلك في رأي فرانزبواس الى عدم وجـــود الحاجة الى التعبير عن تلك الصورة العامـــة والمعاني المجردة

بالنسبة للبدائي الهندي ، أثناء حياته العملية ، ومن ثم لا نجد في لغاته ما يعبر عن تلك الصور والافكار المجردة ، اذ أن الرجل البدائي حين يحادث أو يناقش زميلا له ، قلما يدور هذا الحديث أو النقاش حول مشكلات أو مسائل تتعلق بالمجردات ، وانما تتركز كل أحاديثهم وأسمارهم حول مشاغلهم اليومية • فالعد مثلا والجمع والحساب ، انما يكون لها جميعا أشكالها العينية ، حيث ان العدد عند البدائيين ، كامن في الشيء ، ولا ينفصل العدد عن المعدود • وعند العقلية البدائية السابقة على المنطق ، ينقسم الجمع الى المثنى والمثلث والمربع ، ففي تلك اللغات سلسلة طويلة من الجموع ومن الكلمات والمفردات الكثيرة العدد • وهذا يفسر لنا تلك الاعداد الهائلة لأسماء الأعلام التي كانت تطلق على الأشياء المفردة ، الى الدرجة التي معها يطلق النويريون في مجتمع « النوير Nuer » اسما لكل « بقرة » أو « ثور » حتى يتميز كل حيوان عن الآخر • *

ولقد قام فرانزبواس بتجربة حقلية لدراسة اللغات البدائية المنتشرة في « جزيرة فانكوفر VanCovver Island » (٤) ، حيث لم يجد أية ألفاظ في لهجات تلك الجزيرة تشير الى معان مجردة ، كما وجد لغتها خالية تماما من « ضمير الملكية » ، وتعاني نقصا شديدا في التعبير عن الصور المتخيلة ، وقصورا واضحا في التعبير عن « الأوضاع أو المواضع المكانية » ، فاذا قلنا مثلا : انسان جالس ، فان البدائي في Vancouver ، لا يستطيع أن يعبر بلغته

---

* Evans — Pritchard, E.E., *The Nuer* Clarendon Press. Oxford. 1950.

عن ذلك الوضع المكاني وهو « الجلوس » وانما يحاول أن يتكلم عن « حالة الجلوس » في ذاتها ، بالتعبير عن كيفيتها المشخصة أو المرئية ٠ (٥)

ويعتقد « فرانز بواس » أن أية لغة حديثة انما تتطلب في ذاتها احتوائها على الكثير من العناصر الصورية Formal elements بالاستناد الى الاشتقاق اللفظي والتصنيف النحوي ، ومن هنا نستطيع أن نحدد تلك العلاقة الوثيقة التي تربط عالم الفكر بعالم اللغة ، فان علو كعبة الفكر – في رأي بواس – انما يستند الى اللغة (٦) كما أن سمو الثقافة وارتقاء الحضارة يعود على تلك اللغة بالثراء ، ولذلك كان الاحتكاك الثقافي عاملا أساسيا في تطوير اللغة ونموها ، اذ أن اللغة الهندية الحديثة باحتكاكها بالثقافات الأوروبية قد أفادت الى حد كبير مما جعلها تصبح على درجة كبيرة من التجريد ٠

ومعنى ذلك أن الاحتكاك اللغوي ، هو الأصل الثقافي في تقدم الفكر واللغة ، فالبدائي مثلا لا يستطيع أن يتصور فكرة « الجوهر أو فكرة الوجود » الا اذا اتصل بثقافات أخرى متقدمة ٠ (٧) ولهذا السبب نفسه يؤكد فرانزبواس على أثر الانتشار الثقافي في ثراء اللغة وتقدم الفكر والمنطق ٠ (٨)

فالمنطق البدائي اذن – كما يبدو في لغته – انما يهتم بالتفصيلات اللغوية المشخصة ، ويتميز بالاضافات المرئية الزائدة ونقص القدرة على التصنيف والتجريد ، على عكس الحال تماما بالنسبة للمنطق المتحضر الذي يتميز بالتعميم

والتجريد ووضوح التصورات وحذف الاضافات والزوائد ٠ (٩)

هذه هي النتائج التي جاء بها فرانزبواس بدراسته الحقلية المقارنة في « جزيرة فانكوفر Vancouver Island » ، وهي تتفق تماما مع ما أدلى به ليفي بريل بصدد مسألة اللغة والمنطق ، على اعتبار أن المنطق تابع من توابع اللغة ، من حيث أن اللغة تعبر عن التصورات العامة التي يستخدمها المنطق في قضاياه ٠

سمات العقلية البدائية وتصوراتها العامة :

وقد انتهى ليفي بريل من خلاصة دراساته « للعقل البدائي » في ضوء لغته ، الا أن هناك نوعين من المنطق ، أحدهما للانسان المتحضر الذي تتميز لغته بالتعقيد والتجريد ، وثانيهما للانسان البدائي حيث تتميز لغته بأنها مشحونة بالكثير من الاوضاع المشخصة ٠

ويؤكد ليفي بريل في كتابه « الخوارق الطبيعية لدى العقلية البدائية » ، أن البدائي لا يميز بين ما هو « عادي » مألوف ، وبين ما هو « خارق للطبيعة » ، كما أن غير العادي ، لا يثير دهشة البدائي ، بقدر ما يثير خوفه ـ بتأثير القوى الغيبية الخفية التي سببت وجود هذا الشيء « غير العادي » ٠ فالبدائي ينفعل اكثر مما يدهش ، ويؤمن بالسحر الأسود الذي يسبب الموت ، ويرفع السحر عن طريق الماء والنار ٠ كأن يحرق سرير الميت مثلا حتى يتطهر البيت ٠

وتتميز « التصورات البدائية » عند ليفي بريل بأنها غيبية Mystique ، ومن ثم فهي تختلف كل الاختلاف عن تلك « التصورات » التي تجدها لدى الشعوب المتحضرة ٠ (١٠)

وفي ضوء تلك المقدمات العامة ، وبصدد « مسألة التصورات » بالذات ، يتساءل ليفي بريل ٠٠ هل نستنتج أن « التصورات البدائية » تخضع من حيث صورتها ومادتها لمنطق آخر ، يختلف كلية عن منطق الانسان المتحضر ؟؟

لقد أجاب ليفي بريل عن تساؤله هذا بالايجاب ، وحاول التدليل على صحة هذا « الفرض l'hypothèse » فيما وصفه هو نفسه بأنه كذلك (١١) ـ فقام بدراسات عديدة ، وجمع الكثير من الشواهد والوقائع والظاهرات المؤيدة ، التي استقاها ليفي بريل من رواد الشعوب البدائية، وعلماء وصف الأجناس٠

فقد التفت ليفي بريل الى دراسات F. H. Cushing ٠ في أمريكا الشمالية ، كما اعتمد على أبحاث Miss Kingsley لزنوج الكونغو الفرنسية ، واستند الى كتابات « Elsdon Best » عن الماؤري Maoris في زيلاندة الجديدة ٠ (١٢)

وقد استنتج ليفي بريل من كل تلك المصادر « الاثنوجرافية » التي عكف على دراستها ، ما يؤيد صحة فرضه ، وما يؤكد نظريته العامة التي تذهب الى أن هناك منطقا سابقا للانسان يتمثل في « المنطق البدائي » ويتحقق في بنية العقلية البدائية التي تتمايز في رأيه عن بنية الفكر المتحضر ٠

وارتكانا الى هذا الفرض ـ أراد ليفي بريل أن يشرع قانونا للعقل البدائي ، بحيث يصدق على كل مظاهره وأحواله الغيبية، وعلى سائر العلاقات التي تربط « الذات البدائيـــة » بعالــم الموضوعات التي من حولها تحيط (١٣) •• ذلك العالم الغريب الذي حار في فهمه الفكر البدائي فوقف ازاءه مشدوهـــا ، لما يكتنفه من طلاسم وأسرار • وفي كلمات دقيقة حدد ليفي بريل في كتابه «L'âme Primitive» ملامح ذلك العالم وموقف العقــــل البدائي منه ، حيث نجده يقول :

« عند هذه العقلية ، انما توجـد تحت »
« الصور المختلفة التي تأخذهـا الكائنـات »
« والأشيـــاء في الأرض والهـواء والماء ، »
« وتتخللها أيضا حقيقة بعينها هامة ، وهي »
« أنها واحـدة وكثيرة ماديـة وروحيـــة »
« في آن واحد • (١٤) »

يتضح لنا من هذا النص ـ أن العقلية البدائية تتسم « بعدم التمييز » ، لأنها تخلط بين الواحد والكثير ، وتمزج بين المادي والروحي كما يتبين لنا أيضا ـ من هـذا النص •• كيف يقف البدائي أمام عالم الظواهر والموضوعات على اختلاف صورهـا وكيف يشاهد الفكر البدائي الساذج ، عالمه الفيزيقي ببحره ، وبره ، وبسمائه وهوائه ، ويواجه واقعة الاجتماعي في أرضه وحيوانه ونباته • واذا كان هـــذا هو واقع البدائي ـ فكيف يؤوله ؟ وهل يعتبره واقعا موضوعيـا عـلى ما يفعل الانسان المعاصر ؟•

يجيب ليفي بريل - بأن الفكر البدائي - قد شيد لنفسه عالما رمزيا غامضا ، انغلق فيه الانسان البدائي على ذاته ، فلم يعد انسانا يواجه « وجوده » مباشرة ، أو يرى « واقعه » وجهـا لوجه ، بل يراه في صور ، ويشاهده في رموز Symbols ، يراه منعكسا في مرآة نفسه ، تلك التي تتألف من شبكة معقدة استقاها من مجموع تجاربه الغيبية .

وقد كشف لنا « ليفي بريل » عن وجهة نظره تلك في كتابه الذي نشره في هذا المعنى باسم L'Experience Mystique et les Symbols chez Les Primitifs حيث أوضح فيه تلك النزعة الرمزية التي غلبت على الفكر البدائي - فذكر لنا أن واقع البدائي هو واقعة الغيبي ، وأن عالمه هو عالم من الرموز ، تلك التي تتميز بأنها غير معقولة inintelligible(١٥) ويرجع السبب في عدم معقوليتها ، الى أن الفكر البدائي قد أحاط نفسه بأغلفة كثيفة من الغيبيات ، وبطبقات متراكمة من الرموز ، تلك التي حجبت عنه كل واقع في ذاته .

قانون المشاركة Loi de Participation

وأغلب الظن أن هذا هو الدافع الذي من اجله أراد « ليفي بريل » أن يقنن للعقلية البدائية قانونا . بحيث يفسر طبيعة تصوراتها وأحكامها منطقية كانت أو وجدانية ، فقد وجد « ليفي بريل » من خلال دراساته التي استقاها من رواد الشعوب البدائية أن هناك عنصرا معينا بالذات يغلب على الفكر

البدائي برمته ، وأن هناك طابعا عاما يميز كل حالاته المنطقية ، من حيث صورتها ومادتها بحيث تتضمن كل حالة من تلك الحالات المنطقية نوعا من المشاركة participation بين عالم الذات البدائية من جهة ، وعالم الموضوعات objets وما يرتبط بها من « تصورات جمعية » من جهة أخرى ٠

واستنادا الى ذلك الفهم ـ أطلق « ليفي بريل » ما أسماه بقانون المشاركة Loi de Participation ـ باعتباره قانونا عاما للعقلية البدائية ، يفسر كل « تصوراتها » ، ويصدق على كل حالاتها العقلية ومظاهرها الوجدانية جميعا ٠

ويقول « ليفي بريل » في تحديد صيغة هذا القانون الذي قد اصطنعه :

« انني أطلق قانون المشاركة على المبدأ »
« المميز للعقلية البدائية الذي يحكم »
« الروابط وسوابق الروابط التي تربط »
« التصورات (١٦) ٠ »

في ضوء هذا القانون يتضح لنا كيف أراد « ليفي بريل » ان يضع تعميما generalisation لسائر التصورات الجمعية البدائية ، وبفضل هذا القانون أيضا ـ نستطيع أن نسبر غور العقل البدائي ، وأن نتعرف على طبيعة « معاييره المنطقية وأقيسته العقلية » ، كما يفسر لنا « قانون المشاركة » على أية صورة يتفهم الفكر البدائي الساذج حركة الظاهرات الفيزيقية من حوله ، وكيف يتعقل « مبدأ العلية Principe de Causalité »

الذي يفسر تتابع الاحداث والوقائع الجزئية التي تقـــع تحت بصره وسمعه ··· وكيف يتصور البدائي « هويــة الاشياء ؟ » وذاتية بني البشر ·

ذهب « ليفي بريل » الى أن العقلية البدائية تتصور الاشيـاء والكائنات بطريقة غريبة ، اذ أن البدائييـــن لا يميزون بيـــن الاشياء ، بل ويخلطون بينها أشد الخلط ، كما غفلوا عن « مبدأ عدم التناقض » الذي يتميز به منطق الفكر المتحضر ، ولذلـــك كانت الاشياء والكائنات والظواهر حسب منطق الفكر البدائي، يمكن أن تكون هي نفسها وشيء آخر في نفس الوقت علـى حـد قول « ليفي بريل » في هذا الصدد :

« ان العقلية البدائـــية ـ تتصـــور الاشياء »
« والكائنـــات والظـــواهر بطريقـــة غريبـــة »
« لا يتقبلهــــا فكرنا فهــذه الاشياء يمكـــن أن »
« تكــون هـــي نفسهـــا وشيئا آخر في نفس »
« الوقت (١٧) » ·

ومعنى ذلك ـ أن « ليفي بريل » قد كشف عن طبيعة الاشياء وهويتها كما يتفهمها البدائي ، فوجد أن تلك الاشياء قد تظـــل في مكانها دون أن تنتقل منه ، وبالرغم مـــن ذلك تكون مصدرا لقوى وتأثيرات تنبعث منها ، وتسري الى أمكنة بعيدة ·

قانون المشاركة بين الذاتية وعدم التناقض :

ولقد أطلق « ليفي بريل » على تلك الظاهرة التي يتميز بها منطق الفكر البدائي اسم « مبدأ المشاركة » ، وهو ضرب مـــن

مبدأ الذاتية Principe d'identité يطبقه البدائيون تطبيقا غير موفق بسبب تلك المشاركة او الذاتية العمياء التي تعطل مبدأ عدم التناقض ، ومعنى ذلك أن البدائي لا يفهم المضمون المنطقي لحقيقة التناقض ، فبالنسبة للعقلية البدائية ،لا يحتم التناقض بين الواحد والكثير ، وبين الذات والغير ، أن تأكيد أحد الطرفين يستوجب نفي الآخر ·· اذ أن هذا التناقض المنطقي الواضح ، لا يهتم له البدائي كثيرا في رأي ليفي بريل ·· ولكن البدائي في رأيه انما يؤمن بقوة المشاركة الخفية تلك التي توحد بين أشياء وكائنات ، لا يستطيع فكرنا أن يمزج او يوحد بينها ·

ويقصد بتلك « المشاركة » في زعم ليفي بريل ، اشتراك كل فرد من أفراد العشيرة البدائية في طبيعة « طوطم Totem » معين بالذات ، كأن يعتبر نفسه حيوانا او طائرا ، فمثلا عند قبائل Trumoi في شمال البرازيل ، يؤكد الافراد أنهم من سلالة حيوانات مائية ، ويفخر قبائل Bororo وهي قبائل مجاورة «للترامو ا» انهم ببغاوات حمراء · ولا يعنى ذلك انهم يعتقدون بالتحول الى ببغاوات بعد الموت عن طريق التناسخ، او ان الببغاوات ليست الا أفراد القبيلة « متناسخة métamorphosé » ـ بل ان الامر يختلف عن ذلك، ففي هذا الصدد يقول، M. von den Steinen ان الافراد يؤكدون ببساطة انهم ببغاوات في حالاتهم الراهنة ـ كما تؤكد دودة القز أنها كانت فراشة قبل ان تتحور · (١٨)

هذا هو معنى «المشاركة» عند M. Von den Steinen فالمسألة ليست مجرد تسمية ، كما نعتقد ، أو مجرد قرابة أو حقيقة سلالية يدعونها ، بل ان الامر عند Bororo يتلخص في

اعتقادهم ، أنهم كائنات انسانية ، وهم في نفس الوقت طيور أو ببغاوات ذات ريش أحمر .

ولقد وجد « فون Den Steinen » صعوبة كبيرة في استساغة تلك الظاهرة او تفسيرها ، ولكنه اضطر الى الاعتراف بوجودها بعد التأكيدات القوية التي سمعها من بين أفراد تلك القبائل .

ولكن ليفي بريل قد أزال تلك الصعوبات التي واجهت Den Steinen في تفسير تلك الظاهرة الغريبة ، فنبه ليفي بريل الاذهان الى قيمة « قانون المشاركة » باعتباره تفسيرا لتلك الظاهرة ، ويقول ليفي بريل في الرد على « فون دنشتاينن » :

« لقد حكم « فون دنشتاينن » حكما »
« غير قابل للتصور . ولكن عند عقلية »
« يحكمها قانون المشاركة فلا تكون هناك »
« أية صعوبات .. اذ ان كل المجتمعات ذات »
« الشكل التوتمي تحمل تصورات جمعية من »
« نفس النوع ، كما يتضمن كل فرد من »
« أفراد الجماعة التوتمية هوية واحدة على »
« صورة التوتم الجمعي . (١٩) »

في ضوء هذا النص ـ يتضح لنا أن ليفي بريل قد أدلى برأية في تفسير تلك الظاهرات الغريبة التي اتسمت بها العقلية البدائية، فردها الى « مبدأ المشاركة » الذي يفسر طبيعة « الهوية » عند البدائي على اعتبار انها « هوية توتمية » ، ترتد الى صورة التوتم نفسه ، وترجع الى هيئة او نوع الآله المعبود .

وعلى هذا الاساس ـ كانت العقلية البدائية عند ليفي بريل عقلية غيبية Mystique تعتقد في قوى خفية او علل سحرية تهيمن على حياته وتشارك فيها، اذ أنهناك نوعا من «المشاركة» بين الكائنات الانسانية والحيوانية وبعض الظواهر الفيزيقية كالبرق والريح ، وتحدث هذه المشاركة في صور واشكال مختلفة ، اما بطريق الاحتكاك او الملامسة contact وأما بطريق الافعال السحرية التي تتردد صداها من مسافات بعيدة · (٢٠)

وارتكانا الى هذا الفهم ، فان « مبدأ المشاركة » عند ليفي بريل يرتبط أصلا بفكرة العلية والمعلولية في منطق الفكر المتحضر الذي يفسر الظاهرات بعلاقاتها السببية ، وبذلك يتبين لنافي النهاية أن فكرة «المشاركةالغيبية Participation mystique تفسر شكلا من أشكال « العلية الغيبية » ، كما وتحتل مكانا هاما في تشكيل المنطق البدائي ·

ونظرا لما تتميز به « العقلية البدائية من اعتقاد بالعلية الغيبية » ، وايمان بفكرة المشاركة ، وبالهوية التوتمية ، ونظرا لاغفال العقلية البدائية « لمبدأ عدم التناقض » ، وتعطيلها له ، وعدم التزامها به ، فقد أطلق عليها ليفي بريل اسم « العقلية السابقة على التفكير المنطقي Prélogique» · والعقلية السابقة علم المنطق قليلة التحليل، بل انها تركيبية وغيبية في جوهرها ، ولها تصوراتها الخاصة بالصيد والحرب ، والمرض والموت · فهناك رقصات خاصة تمارس للتأثير على الاسماك كي تقع في الشباك بأعداد هائلة · والرقص هنا له معناه الغيبي ، فهو

احداث فعل سحري كي تقع الفريسة ، بتأثير تلك الطقوس ٠

وهناك رقصات الحرب ، وهي رقصات مقدسة ، عبارة عن طقوس خاصة بمرحلة ما قبل الحرب ، وتمارس هذه الطقوس الغيبية استعدادا لدخول ميدان القتال ٠

وينشأ المرض عند البدائي ، من عمليات غيبية مضادة ، اما أسباب الموت فلا شك أنها ناجمة عن السحر الاسود ، حيث أن عالم الموتى عند البدائي ، انما لا ينفصل عن عالم الاحياء حيث يمكن للساحر ان يتصل بعالم الاموات عن طريق الارواح ٠

ولذلك يؤمن العقل البدائي بالتناقض ، ايمانا واضحا ٠ وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن الفكر المنطقي المتحضر ، انماينظر الى « الكائن » ، على انه اما « حي » واما « ميت » ولا وسط بينهما او « لا ثالث لهما » ٠

اما بالنسبة للعقلية البدائية ، فان الكائن في تلك التصورية ، وان كان ميتا فانه يحيا على نحو ما ٠ فيشارك الكائن في مجتمع الاموات ، كما يشارك في الوقت عينه في مجتمع الاحياء ٠

وبالنسبة للعقلية البدائية ، ليس من المستحيل ان يظهر الحيوان في أشكال انسانية ، كما انه ليس مما يثير الدهشة أو الخوف ، أن يتخذ الانسان المظهر الخارجي للحيوان ٠

معنى السابق على المنطق Prélogique

ولكن ـ ماذا يعني ليفي بريل بهذا الاصطلاح المنطقي الجديد، الـــذي اشـــتهر به وحـــده دون ســـائر السوسيولوجيين والانثربولوجيين ؟ ٠٠ يجيب ليفي بريل عن سؤالنا بقوله :

« انهـــا ليست عقليـــة « مضادة للمنـــطق » »
« كما انهـــا ليست مقيدة بمعايير منطقية ٠ »
« وحين أسميها سابقة على التفكير المنطـــقي ، »
« فانما أعني فقط أنها لا تلتزم كما يفعـــل »
« فكرنا بالامتناع عن التـــناقض ٠ وأنهـــا »
« تخضع فقـــط لقانون المشاركـــة ٠ (٢١) »

من خلال تلك الكلمات التي ساقها ليفي بريل يتضح لنـــا ما يعنيه بتلك العقلية التي وصفها بأنها « سابقة على المنطق » ، فلم يقل انها مضادة للمنطق Antilogique كما أنه لم يعتبروها بمعزل عن المنطق alogique بمعنى أنها لا تتقيد بأي معيـــار منطقي ، ولكن ليفي بريل قد قصد بتلك العقلية السابقة على المنطق ، بمعنى أن الفكر البدائي لا يتقيد بما يتقيد به الفكر المتحضر من قيود ، فلم يلتزم ذلك العقل السابق على المنطـــق بمبدأ عدم التناقض ، بل أنـــه على العكس من ذلك قـــد التزم بمبدأ المشاركة ، ذلك المبدأ الغيبي ، الذي يفسر حذر البدائي وحرصه على عدم ترك أي أثر من آثاره ، ييستطيـــع العـــدو استخدامه لايقاع الاذى بـــه ٠

اذ أن طعام البدائي وملابسه وآثار أقدامه ، وقصاصات شعره ، وقلامة ظفره ، كلها أمور تتعلق بذاتيته او « هويته » ، وفي اعتقاده أن التأثير عليها عن طريق العمليات السحرية قد تؤثر في كيان الشخص نفسه (٢٢) وعلى هذا الاساس يقول ليفي بريل :

« لا يحتم التعارض بين الواحد والكثير »
« وبين الذات والغير ، بالنسبة لتلك »
« العقلية ، أن تأكيد أحد الطرفين »
« يستوجب نفي الآخر ، فان لذلك قيمة »
« ثانوية لدى العقل البدائي . (٢٣) »

يتضح لنا من هذا النص أن « مبدأ المشاركة الغيبي » لا يتفق أصلا ومبدأ التناقض اذ أن هذا المبدأ الاخير يكون له في منطق التفكير البدائي قيمة ثانوية محضة .

وخلاصة القول - فيما ذهب اليه ليفي بريل - أن تصورات البدائي وأحكامه تختلف كلية عن طبيعة تصوراتنا وأحكامنا ، كما أن « الصور Les images » التي يؤلفها ويشاهدها الذهن البدائي ، ليست شبيهة بتلك التي يؤلفها ويشاهدها الذهن المتحضر ، اذ أن لكل « صورة ، من تلك الصور يجد البدائي مثالا « modèle » لها - ومن ثم اعتقد البدائيون استنادا لمنطق المشاركة ، بأنهم صور لمثال حيواني أو نباتي ومن هنا كان اعتقاد Bororo بأنهم صور على مثال الببغاوات . (٢٤)

ولعل هذا التفسير الذي ساقه لوسيان ليفي بريل يذكرنا بالتصور الميتافيزيقي اليوناني القديم ، لفكرة المشاركة بين « الصورة والمثال » عند أفلاطون • وينبغي في ختام استعراضنا لمساهمة ليفي بريل في ميدان الدراسات المنطقية البدائية ، أن نقول انها مساهمة رائعة لسبر غور الفكر البدائي ، فليس من شك أن ليفي بريل قد أضاف الى المنطق مادة جديدة ، وطرق بمعالجته للعقلية البدائية ميدانا لم يتعرض له الفلاسفة ، وافتتح بدراسته لمنطق الفكر البدائي بابا رحبا لم يلتفت اليه المناطقة •

ولكن هل أصاب •• ليفي بريل أم أخفق ؟؟

وهل نجح في التوصل الى حلول نهائية لمسألة قوانين الفكر ؟؟

واذا كان ليفي بريل قد بين امكان « تصور مبدأ منطقي جديد » ، يخفف من حدة مبادىء المنطق الصوري في الهوية والتناقض من ناحية ، ويعتبره « مبدأ سابقا عليها » من ناحية أخرى ، الا أننا نتساءل : هل يتصف مبدأ المشاركة حقيقة بالسبق والاولية والبساطة ؟؟ •• هذه مسائل سوف نضعها موضع البحث ، وتلك أمور سوف نناقشها ونعمل على تقويمها في موضوعية تامة ، حتى نتبين قيمتها الفلسفية والاجتماعية •



ملاحظات ومراجع الفصــل الثالث

ملاحظات ومراجع الفصل الثالث

1 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* neuvième Editon, Paris. 1928. P. 152.

2 — Ibid : P. 152-153.

3 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* The Macmillan Company, New York, 1911. P. 149.
ملحق النصوص : النص السادس

4 — Ibid : P. 150.

5 — Ibid : P. 151.

6 — Ibid : P. 148.

7 — Ibid : P. 153.

8 — Ibid : P. 154.

9 — Ibid : P. 148.

10 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* neuvième Edition., Paris 1928. P. 68.

11 — Ibid : P. 68.

12 — Ibid : P. 69,

13 — Ibid : P. 76.

14 — Lévy - Bruhl, Lucien., *L'Ame Primitive,* Paris. 1927. P. 3. Deuxième Edition.

ملحق النصوص : النص السابع

15 — Leenhardt, Maurice., *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl,* Presses Univers, de France, Paris 1949. P. X.

16 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Paris. 1928. P. 76.

ملحق النصوص : النص الثامن

17 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص التاسع

18 — Ibid : P. 77.

19 — Ibid : P. 78.

ملحق النصوص : النص العاشر

20 — Ibid : P. 79.

21 — Ibid : P. 79.

ملحق النصوص : النص الحادي عشر

22 — Ibid : P. 79.

23 — Ibid : P. 77.

ملحق النصوص : النص الثاني عشر

24 — Ibid : P. 80.

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

* السحر والمنطق في الدراسات القديمة ·
* نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية ·
* انتقاد « هوبيروموس » لنظرية السحر عند القدماء ·
* أصل التصورات والقضايا عند « هوبيروموس » ·
* منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية ·
* قانون التجاور Loi de contiguïté
* قانون المشابهة Loi de Similarité ·
* القانون الثالث في منطق السحر ·
* أحكام السحر ·· هل هي أحكام تركيبية ؟!
* المانا Mana ·· ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية ·

تمهيد :

حين انشغل ليفي بريل بدراسة الظاهرات الغيبية ، وصلتها بقوانين الفكر ، اتجه « هوبيروموس » نحو التصورات والقضايا والاحكام في منطق العقل البدائي وبذلك انتقل هوبيروموس الى منطق السحر البدائي ، وتفسير قضاياه وقوانينه ، من وجهة النظر الاجتماعية ، وبخاصة في مقالهما المنشور في المجلد السابع من مجلة السنة الاجتماعية بعنوان : Esquisse D'une « Théorie générale de la magie •

وفي هذا المقال ـ عالج هوبيروموس قضايا المنطق من زاوية السحر ، ودرسا قضايا السحر في ضوء المنطق • ولقد لفتت مسألة السحر أنظار الاجتماعيين ، واتجهوا الى تفسير تلك الظاهرة الاجتماعية الغريبة ، التي ثارت حولها شتى الفكر ، منذ قديم الزمان وحارت الاذهان في فهمها ، حيث انشغل بها أوائل الفلاسفة والكيمائيين ورجال اللاهوت القديم • (١)

ولذلك حاول هوبيروموس أن يصطنعا للسحر منطلقا خاصا به ، وان يشرعا للقضايا والتصورات السحرية قانونا يسبر غورها ، ويفسر ظواهرها ويكشف عن مضمونها وخباياها •

والسحر ظاهرة اجتماعية، اذ انه يتسم بالعمومية والجماعية• والسحر ليس «نظاما»الا على نحو مخفف، اذ انه نوع من التجارب الغيبية ، فهو تجارب ، لان السحر هو مجموع أفعال وأعمال ، كما نقول انها غيبية ، لان هذه التجارب السحرية ، هي تجارب سيئة التحديد غريبة الاهداف •

ومهما تغيرت أشكال التجارب السحرية ، ومهما تغيرت الوان الثقافات والحضارات ، فالسحر قائم كظاهرة اجتماعية عامة ، كما أنه واحد في جوهره في كل زمان ومكان .

السحر والمنطق في الدراسات القديمة :

ولقد استند « هوبيروموس » في دراستيهما لمنطق السحر ، الى تلك الدراسات القديمة التي بدأت لدى « الاخوين جريم ، Frères Grimm » ثم تطورت في كتابات « ادوارد بيرنت تايلور Tylor» وفي دراساتwilkenوسيدني هارتلاندSydney Hartland . كما استند هوبيروموس أيضا الى جهود « لهمان Lehmann » وجيمس فريز Frazer ، وتابعاها في صورتها النهائية عند كل من « Sir Alfred Lyall ، وجيفونس Jevons ولانج Lang وأولندنبرج Oldenberg (٢) .

ولقد اتفقت كل تلك الدراسات العديدة ، عند هؤلاء العلماء جميعا ، على أن السحر مرحلة اولى من مراحل التطور العقلي ، وأنه بداية اولية للمنطق الانساني ، وهـذا ما اوحي بـه « أوجست كونت » في قانونه المأثور للحالات الثلاث .

ولذلك ـ ربط « تايلور .Tylor » بين السحر والنزعة الحيوية البدائية ، والتفت الى ما أسماه بالسحر الانعطافي او الانجذابي La magie Sympathie (٣) .

ولقد اتجه wilken هو الآخر نحو تأكيد « المبدأ الحيوي » فيما انتهج تايلور ولذلك فسر wilken الظاهرات السحرية في

ضوء المنطق الحيوي ، وجعله معيارا وحيدا لنظريته في السحر •

أما Sydney Hartland ، فقد ماثل بين السحر وسائر « العلاقات الانجذابية » relations sympathique تلك التي تتحقق بل وتربط الانسان بالموجودات من حوله ، فأكد هارتلاند تلك الصلات الوثيقة التي تربط حياة الكائن الانساني بعالم الاشياء والظاهرات الفيزيقية •

نظرية السحر البدائي والتصورات السحرية :

ولقد توصل كل من Lehmann وجيمس فريزر Frazer في رأي مارسيل موس وهوبير — الى تكوين نظرية حقه في مسألة السحر وصلته بالمنطق •

وبالرغم من تلك الاختلافات الجزئية التي توجد في تفصيلات هذه الدراسات العديدة ، التي تتعلق بالسحر والمنطق ، الا أنها قد اتفقت على أن السحر نوع من « العلم Scieuce » او انه « علم سابق » على العلم نفسه ، وهذه الفكرة الاخيرة هي محو نظرية فريزر في السحر • (٤)

فلقد اكد فريزر عمومية الظاهرات والمعتقدات السحرية ، ورد بناءها المنطقي عن طريق التحليل الى نوعين من السحر ، فقارن بين ما اسماه « السحر التواصلي » من جهة ، و « السحر التشابهي » من جهة اخرى ، ويرجع هذين النوعين للسحر — في رأي فريزر — الى قانون التجاور Loi de Contiguité •

بمعنى ان الكائنات والاشياء المتجاورة، يؤثر بعضها في البعض

الآخر ، فما يؤثر على الجزء يؤثر بالتالي على الكل، أما «السحر التشابهي » فيرجع الى « قانون المشابـهة Loi de Similarité » ، بمعنى أن الساحر يستطيع أن يجري عملياته السحرية علـى « صورة او تمثال » الشخص الذي يراد التأثير عليه ، استنـادا الى مبدأ الشبيه « يؤثر في الشبيه » . (٥)

ولقد افترض فريزر أن السحر هو أول مظهر من مظاهـر التفكير الانساني ، ومما يؤيد صدق هذا الفرض عند فريزر ، هو التفاته الى تسلط الطقوس السحرية على عقائد البدائيين، وعلى مختلف مظاهر « الفلكور Folklore » السائدة في البنـاء الاجتماعي البدائي حيث تأكد من وجود تلك الظواهر السحرية في بعض قبائل استراليا الوسطى ، تلك التي تسودها الطقـوس التوتمية Totemique التي اختلطت بها بعض السمات السحرية حيث يؤسس السحر كل معالم الحياة الغيبية .

ومن ثم اعتقد فريزر أن التفكير السحري ، انما هو مرحلـة أولية من مراحل التفكير المنطقي ، كما اعتقد أيضا أن « مرحلة التفكير الديني » كانت هي المرحلة التالية ، باعتبارها منفذا او مخرجا بل واعتراضا على اخطاء التفكير السحري وأوهامه.

ولم يكتف جيمس فريزر بهـذا الافتراض القائـل بسبـق التفكير السحري على التفكير الديني ، بل أنه قد اتم فرضـه هذا ، حين أعلن مرحلة انتقالية أخيرة لمنطق الفكر الانساني ، واتجاه العقل في النهاية نحو « العلم Science » بعد ان نفض العقل عن نفسه أوهام الدين ، وتخلص نهائيا من كل شكل مـن

أشكال العلية الغيبية ، والعلية السحرية causalité magiaque ، ليؤمن العقل في النهاية بفكرة « العلية التجريبية » Causalité expérimentale (٦) .

ونستخلص من كل ذلك أن فريزر قد أراد أن يصطنع قانونا شبيها بقانون كونت لتطور العقل الانساني ، فقال بتطور الحياة الاجتماعية وتحولها من عالم السحر والغيبيات الى عالم الدين ، وانتقالها أخيرا الى مرحلة العلم الوضعي .

ولقد قام Lehmann بمحاولة اخرى ، لدراسة مظاهر التفكير السحري ، الا أن تلك الدراسة قد غلب عليها الطابع السيكولوجي ، حيث اعتبر السحر في ذاته ، هو « مجموعة من المعتقدات اللادينية واللاعلمية » ـ تلك المعتقدات التي تسود المجتمعات في شتى الاشكال والصور التي تتشكل في « معارف سحرية او علوم روحانية » .

واستعان Lehmann بطرائق علم النفس التجريبي ، حيث توصل بفضلها الى أن هناك عناصر خفية وشوائب غريبة تسود كل مظاهر التفكير السحري ، ورد بعضها الى أوهام في الفكر ، ورد بعضها الآخر الى اخطاء في الادراك والشعور . (٧)

انتقاد « هوبيروموس » لنظرية السحر عند القدماء :

ولقد انتقد هوبيروموس كل تلك الدراسات السابقة عليهما في ميدان السحر والمنطق ، وقدما بعض الاعتراضات من وجهة النظر الميثودولوجية البحتة ، حيث وجد هوبيروموس أن هناك

نقطة ضعف شديدة تتسم بها كل تلك الدراسات ، كما أن هناك أيضا في رأيهما نقصا واضحا وقصورا منهجيا في سائر تلـــك الابحاث ٠

حيث وجد مارسيل موس أن هؤلاء العلماء ، لم يقوموا باحصاء كامل لمختلف أنواع الظاهرات والوقائع السحرية ، مما جعـل هوبيروموس يتشككان في صحة ما توصل اليه هؤلاء العلماء من حقائق ، اذ انها « فروض » لا توصلنا الى نظرية علمية صادقة للظاهرة السحرية ٠ كما ويرى هوبيروموس أيضا أن المحـاولة الوحيدة التي قام بها كل من جيفـــونس Jevous وفريزر لتحديد مفهوم السحر قد شابتها العجلة وعدم الروية ٠ (٨)

فقد اختار هذان العالمان بعض الظاهرات المعينة بالـــذات ، ولكنهما لم يشيرا أو يوضحا مدى شرعية هذا الاختيار لتلـــك الظاهرات بالذات دون غيرها ٠ على حيـــن ينبـــغي في رأي هوبيروموس أن يأخذ علماء الاجتماع بالمـنهج المقـــارن (٩) لدراسة مختلف أشكال السحر في المجتمعات الانسانية ، كما وأن يأخذوا في اعتبارهم أيضا دراسة السحر الحـديث والسحـــر القديم ٠ كأن تعقد المقارنات مثلا ، بين مظـاهر السحر فـــي المجتمعات الهندية والملايوية المعاصرة، وبين أشكالهفي المجتمعات اليونانية القديمة ، وذلك لمعرفة طبيعية التصورات السحريـــة Les représentations magiques وتطورهـــا خـلال التاريـــخ ، وكذلك نبه هوبيروموس الاذهان نحو دراسة تاريخ السحـــر في العصر الوسيط ، وفهم مظاهره الفلكلورية المختلفة ، كأن نعقد المقارنة بين الفلكلور الفرنسي والفلكلور الجرماني (١٠) ٠

وفي ضوء تلك المقارنات ، وبدراسة أكبر عدد ممكن لاشكال السحر في مختلف المجتمعات الانسانية ، نستطيع في رأي هوبيروموس أن نتوصل الى فكرة اطلاق « القوانين العامة » لسائر الظواهر السحرية ، اذ أننا لا نستطيع التوصل الى قانون عام يصدق على كل أشكال الظاهرات السحرية ، بالاقتصار على دراسة أو تحليل شكل وحيد unique من أشكال السحر .

أصل التصورات والقضايا عند هوبيروموس :

وحين انتقل هوبيروموس الى تفسير أصول التصورات والقضايا المنطقية، في ضوء قوانين السحر وأحكامه، ذهبا الى ان التصورات تنقسم الى ثلاثة أقسام ، يحتل القسم الأول منها التصورات العامة المجردة Les représentations impersonnels abstraites وتلك التصورات المجردة العامة ، تتعلق بقوانين السحر Les lois de la magie [١١] .

ويختص القسم الثاني بالتصورات العامة المشخصة Concrete أما القسم الثالث فيتعلق بالتصورات الخاصة Les représentations personnelles . تلك التصورات التي تتعلق بعالم الجن والارواح Démonologie .

ولقد اهتم هوبيروموس بمسألة التصورات العامة المجردة ، تلك التي تتصل بقوانين السحر العامة ، مما يعطي لتلك التصورات قيمتها الكبرى في ميدان الدراسات السحرية .

ولما كان ذلك كذلك فقد اهتم هوبيروموس بدراسة السحر ،

باعتباره في رأيهما نوعا من العلم Science أو باعتباره « علما بدائيا أوليا » على ما يقول فريزر وجيفونس Jevons (١٢) ٠

ولقد عقد الاجتماعيون والانثروبولوجيون على السحر أهمية كبرى ، اذ أنه ألقي ضوءا جديدا في تشكيل « مبدأ العليـة » ، وأصبح لدينا شكلا جديدا من أشكال العليـة ، وهـو ما أسماه هوبيروموس بالعلية السحرية Causalité magique ٠

وأضاف هوبيروموس الى أن السحر يقوم بوظيفة تشبه الى حد بعيد « وظيفة العلم » كما أنه يأخذ مكانة العلوم في صورتها الاولية ، كما ويضفي الساحر وما يقوم به من عمليات وتجارب سحرية ، سمة من سمات العلم على طبيعة السحر ٠ ولمـا كـان للعلم قوانينه الموضوعة ، فان للسحر أيضا قوانينه ، التي تفسر الظاهرات السحرية ، وتصدق على كـل عمليـات السحر وتجاريبه ٠

ويتابع مارسيل موس ، ذلك الاتجاه الدوركيمي في الدراسات السحرية ، حين ينظر « دوركايم » و « موس » الى الـدراسات السحرية على أنها «فصل» من فصول علم الاجتماع الديني حيث ان للسحر صلته بالعلم ، كما أن له أيضا علاقته بالديـن ٠

فبينما ينحو الدين نحو الميتافيزيقا ، يتجه السحر نحو الحياة الغيبية ويختلط بامور مادية وواقعية ٠ واذا اتجه الدين نحو « الروحي » ، فان السحر يتجه نحو « الدنيوي » ٠

وحيث ينحو السحر الى ما هو عيني مشخص ، يتجه الدين نحو المجرد الخالص. وحين يعمل السحر في الطبيعة، يعمل الدين فيما وراء الطبيعة .

والسحر مرتبط بالصناعة ، وهو مجعول للعمل وبمجال الانتاج ولذلك كثيرا ما اختلط السحر بالطب والصيدلة والكيمياء والفلك والتنجيم ، وهي علوم نشأت في جوف السحر، وصدرت منذ ماضيهما في جو سحري خالص .

وليس من الغريب اذا قلنا ان جانبا من العلوم كان مستغرقا في باطن السحر ، وكلما تقدم العلم ، كلما تحرر عن ماضيه السحري ، وتجرد عن جوانبه الغيبية، بمعنى أن قدامى العلماء، كانوا سحرة ، وأن شطرا من العلوم قد وضعه السحرة ولقد أكد القرآن العظيم ، هذا المعنى حين يجمع بين مفهوم السحر ، ومفهوم العلم. وليس العلم هنا هو العلم الحديث وانما هو ذلك «العلم العتيق » حيث تقول الآية المباركة « قال الملا من قوم فرعون ان هذا لساحر عليهم »، وفي آية أخرى يقول المولى سبحانه وتعالى : « يأتوك بكل ساحر عليم » . *

منطق السحر وقوانين الظاهرات السحرية :

وصنف هوبيروموس لمنطق السحر ثلاثة قوانين ، تحكم الظواهر السحرية وتفسر كل حالاتها الجزئية ، والقانون الاول هو قانون التجاور والاتصال Loi de contiguité والثاني هو

---

* (انظر سورة الاعراف الآية ١٠٩ ، والآية ١١٢) .

قانون المشابهة Loi de Similarité أما القانون الثالث فهو قانون التضاد La loi de contrariété (١٣) ٠

وذهب هوبيروموس الى أن تلك القوانين الثلاثة للظاهرات السحرية، قدصدرت عن مبادىء أولية عامة، مثل مبدأ « الشبيه ينتج الشبيه » Le semblable produit le semblable. ومثل المبدأ العكسي وهو أن الضد بعمل على ايجاد الضد والتأثير عليه ٠ « Le contraire agit le contraire »

ويقول هوبيروموس ان قوانين «التجاور والتشابه والتضاد» في ميدان السحر، تماثل تماما مبادىء «الاقتران Simultanéité » والهوية Identité والتضاد Opposition في ميدان الدراسات المنطقية ٠

وأغلب الظن ــ أن تلك القوانين السحرية، تعود بنا الى نظرية « تداعي المعاني أو ترابط الافكار L'association des idées » فيما لحظ « ادوارد تايلور Tylor » بمعنى أن التداعي الذاتي للافكار والمعاني ، ينجم عنه بالتالي تداعيا موضوعيا للوقائع والاحداث L'association objective des faits (١٤) ٠

قانون التجاور Loi de Contiguité :

أما فيما يتعلق بالقانون الاول من قوانين السحر ، فانه يستند الى مبدأ قديم هو أن « خصائص الجزء تحتوي على خصائص الكل » بمعنى أن الجزء صادر عن الكل ، ويحوي في طياته « هوية الكل وذاتيته » ٠ واستنادا الى هذا الفهم ، فان

أسنان الانسان وأظافره ولعابه وعرقه ، انما تمثـــل الانسان نفسه أي أن مخصصات الانسان « تتضمن في ذاتها » خصائــص الانسان نفسه •

وفي ضوء هذا الفهم أيضا ، يمكن القيام ببعض العمليـــات السحرية مثل « الرقي والتعاويذ » على مخصصات الانســـان وممتلكاته ، فتصاب « شخصية الانسان أو ذاتيته » سواء بالخير أو بالشر ، وهذا هو ما يقصد من المبدأ الذي استنـــد اليـــه هوبيروموس وهو القائل Totum ex parte اي أن الكل سابق على الجزء ، وبالتالي يؤثر الجزء في هوية الكل ، وفــي هــذا المعنى يقول هوبيروموس :

« في السحــر ، ان ماهيـــة الشـــيء تخــص »
« الجزئيات كما تخص الكل • وجملة القول ، »
« ان القانـــون بصفة عامــة دائمة ، هو أن »
« خاصية ما انما تنسب الى أنفس الافراد ، »
« والى المــاهية الروحية للاشياء • (١٥)

يتضح لنا من ذلك ـ أن « جوهر الاشياء » انمــا يكمن فــي جزئياتها ، كما أن « ماهية الانسان او هويته » انما تنبث في كل متعلقاته ومخصصاته على سبيل المشاع • واستنادا الى هـــذا المعنى فان « عظام الموتى » تتضمن في ذاتها معنى « الموت » كمــا أن « شعر الانسان » يحمل في طياته معنى « الحياة » ويتضمـــن فيه هذا المبدأ الحيوي الذي يفسر حياة الانسان برمتها •

قانون المشابهة Loi de Similarité :

هذا عن قانون « التجاور والاتصال » وهو القانون الاول من قوانين السحر ، أما عن القانون الثاني ، وهو قانون المشابهة Similarité فقد صدر عن مبدأين قديمين ـ أولهما مبدأ يقول Similia Similbus evocantur أي أن « الشبيه يدعو الشبيه ، وله أثره في ايقاع الضرر به » ـ أما المبدأ الثاني فهو القائل Smilia similibus curantur فهو اذا على العكس من المبدأ الاول ، لانه يقول « ان الشبيه يؤثر على الشبيه في شفائه وابرائه » .

ومعنى ذلك أن القانون الثاني من قوانين السحر ، يفترض أصلا قيام القانون الاول ، حيث يشتق منه ، ويستند اليه ، اذ أننا نستخلص منه ، أن « صورة l'image » الشيء ، انما يكون لها أثرها بالضرر أو النفع على « موضوعها l'objet » وفي هذا الصدد يقول هوبيروموس :

« ان الصورة وموضوعها ـ ليس بينهما »
« نقطة مشتركة الا الاتفاق الذي يربطهما ، »
« فهذه الصورة دمية كانت او رسما ، انما »
« هي رسم مصغر جدا او هي صورة »
« ذهنية مشوهة لا تشبه الاصل الا نظريا »
« وعلى سبيل التجريد » . (١٦)

ونشتم من هذا النص ، أن « صورة الاشياء والاشخاص » ، انما تؤثر في ذات الاشياء وكيان الاشخاص انفسهم ـ لما بين

الصور وموضوعاتها من رابطة أو اتصال contiguité ٠

كما أن لتلك الصور وظيفتها fonction التي تتمثل في تحديد الشخص المراد التأثير عليه ، اذ أن صور الاشياء في منطق الساحر ، انما هي « رموز Symbols » مجردة لتلك الاشياء العينية المشخصة ٠ ومن ثم يقوم الساحر بعملياته السحرية ، واطلاق تعاويذه على « صوره او تمثال أو دمية » فيكون لها بالتالي آثارها على الشخص موضوع الصورة ٠

القانون الثالث في منطق السحر :

هذه خلاصة «قانون المشابهة»، أما عن القانون الثالث والاخير من قوانين السحر ، فانما يستنبط هو الآخر من المبدأ الثاني من مبادىء قانون المشابهة ، بحيث يمكن أن تؤلف هذه القوانين الثلاثة للسحر ، نسقا استنباطيا رتيبا ، كما هو الحال في انساق المنطق ، ونظرية النسق الفرضي الاستنباطي في الرياضيات ، على ما يقول « كلود ليفي ستراوس » Claude Lévy-Strauss في مقدمته لكتاب Sociologie et Anthropologie ٠ (١٨)

وتتحدد صيغة القانون الثالث كما صاغها هوبيروموس بتلك الكلمات الدقيقة والقليلة :

« ان الشبيه يعمل على ذهاب الشبيه »
« كي يحدث الضد أو يسبب العكس (٥٤) »

ومعنى ذلك أن القانون الثالث من قوانين السحر يشتق او يستنبط كما قلنا من قانون المشابهة ، فمن حيث ان الشبيه يؤثر

على الشبيه ومن حيث أن الضد يقتضي المثل ، اذ أن الضدين من وجه ، هما مثلين من وجه آخر ، فاننا نستطيع أن نستنبط من مبدأ المشابهة ، أن الاضداد هي الاخرى تؤثر في بعضها بعضا ، بمعنى أننا نستطيع أن نستخدم الشبيه في أحداث الاثر على « الضد أو غير الشبيه » ، ولذلك يستطيع الساحر بفضل هذا الشبيه أن يؤثر على « عكسه أو ضده » ٠

ولقد حاول هوبيروموس أن يتشبها بالفلاسفة والمناطقة ، بصدد معالجتهما لمسألة « التصورات والاحكام » ، حيث أنهما قد أكدا ضرورة فهم « الفعل السحري L'acte magique على أنه « حكم Jugement » ولذلك ميز هوبيروموس بين خصائص « الحكم التحليلي » و « الحكم التركيبي » بالمعنى الكانطي ٠

وبصدد تلك المسألة المنطقية الخالصة يتساءل هوبيروموس : هل يمكن اعتبار الاحكام السحرية أحكاما تركيبية بعدية des jugements synthétiques a posteriori وهل تستند تلك الاحكام السحرية الى التجربة ؟ كما هو الحال في ميدان العلم ؟ (٣٢) ٠

أحكام السحر ٠٠ هل هي أحكام تركيبية ؟!

لقد أجاب هوبيروموس بامكان استخلاص الاحكام العامة ، من نتائج العمليات السحرية التي يجريها الساحر في عالمه السحري التجريبي، وان تلك الاحكام الناتجة عن تلك التجارب السحرية، انما هي « أحكام تركيبية » تستند اصلا الى تجربة السحر ٠ (٢٠)

ومعنى ذلك ـ أن عمومية الاحكام السحرية وقبليتها ، قد صدرت جميعهاعن أصل اجتماعي أو جمعي« Origine collective » رأي هوبيروموس اجتماعية الأصل ، والمضمون ، لانها سابقة سيكولوجيا الجماعة Psychologie Collective ، فالاحكام اذا ـ في رأي هوبيروس اجتماعية الأصل والمضمون ،لانها سابقة على الفرد وتصدر عن المجتمع • (٢١)

ولقد اعتبر هوبيروموس « فكرة » المانا Mana » على أنها مقولة رئيسية من « مقولات منطق السحر » ، اذ أن « المانا ـ في رأيهما ـ تتعلق بصورة الاشياء ومادتها، كما أنها فكرة ليست «عقلية intellectuel» ، وانما هي فكرة جمعية collective لانها من خلق المجتمع وصادرة عنه ، كما أن هذه الفكرة او تلك المقولة catégorie (٢٢) ، هي التي تبرر ـ في رأي هوبيروموس شرعية قيام منطق يحدد احكام السحر وقضاياه ، بحيث يمكن لهذا المنطق السحري أن يؤكد معقولية هذه الاحكام ، وأن يبطل في نفس الوقت ادعاء عدم معقوليتها ، مع تأكيد وضوحها في نسق استنباطي مرتب لمجموع القضايا السحرية Propositions magiques •

ومعنى ذلك ـ أن هوبيروموس ـ قد حاولا أن يضفيا على فكرة « المانا » معنى عقليا ، وان يعطيا للسحر طعما منطقيا ، رغبة منهما في اضفاء المعقولية التامة على أحكام السحر وتصوراته • (٢٣)

وما هي تلك « المانا Mana » ؟ وما معناها ومغزاها ؟ وما هو

دورها الذي تلعبه في تركيب القضية المنطقية ؟؟٠

في الواقع ان « المانا » كلمة شائعة في لغات ميلانيزيا وبولينزيا على ما يذكر codrington ، وتعني « المانا » في لغات الميلانيزيين تلك القدرة المطلقة التي تنبث في العالم ، وتتميز بأنها ذات فعل وأثر على سائر الكائنات والموجودات ، من حيث أنهـا « شـيء سحري une chose magique »(٢٤) • ولذلك عقد « اميـل دوركايم » على فكرة « المانا » أهمية كبرى واعتبرها اصـلا اجتماعيا لفكرة القوة Force ومصدرا لفكرة الحركة فـي ميدان العلم الطبيعي (٢٥) ـ كما وقد نظر اليها الاجتماعيـون والانثروبولوجيون على انها تعبير اجتماعي لفكرة السببيـة Causalité (٢٦)

المانا ودورها في تركيب القضية المنطقية البدائية :

ويعطي هوبيروموس لفكرة « ألمانا » قيمة سحريـة تـارة ، وقيمة روحية او دينية تارة اخرى ، كما ويعطيانها في أغلـب الاحيان قيمة اجتماعية Valeur Sociale اذ أن مكانة الفرد في المجتمع البدائي ، ترتبط أشد الارتباط بتلك القيمة السحرية للمانا ، تلك التي تفرض على الفرد فرضا ، وتحل فيه حلولا « اكتسابيا » عن طريق انتقالها من فرد الى آخر (٢٧) ،

كما يحدثنا هوبيروموس عن « المانا » باعتبارها كيفا Qualité خالصا ، كما ويعطيانها أحيانا « قيمة شيئية » من حيث كونهـا مادة substance او جوهرا « essence » ، له صفة الانتقال بين الافراد عن طريق العدوى contagion (٢٨) •

ويقول هوبيروموس اذا كانت لتلك « المانا » دورها الخطير في « ميكانيزم » الحيــاة الاجتماعية البدائية ، وفــي تشكيل التصورات الجمعية ، فلا شك أن لتلك « المــانا » آثارها البعيدة في تشكيل منطق الفكر البدائي وأحكامــه السحرية ولـــذلــك ارتبطت فكرة « المانا » ارتباط وثيقا «بتركيب القضية المنطقية البدائية » ــ وفي هذا المعنى يقول هوبيروموس :

« ان فكرة الفاعلــية السحريـــة حـــاضرة »
« دائما ، وهي ليست أمرا زائــدا ، وانمــا »
« تقــوم بــدور الرابطة في القضية المنطقية ، »
« فانهـــا هي الــتي تــفرض فكــرة السحر »
« ووجودها وواقعيتهــا وصدقها ٠ ونحــن »
« نعلم كم هي خطيرة ؟؟ » (٢٩)

ويتضح من ذلك ــ كيف تلعب « المانا » تلك القوة السحرية الخفية، دورالرابطة copula في القضية المنطقية البدائية ، وبذلك نستطيع أن نقول ان هوبيروموس قد أسهما بصـــدد مشكلــة الاحكام ، بكشفهما عن دور « الرابطة » في قضايا المنطق ، في شكل لم نألفه في المنطق الكلاسيكي ٠

حيث بين هوبيروموس أن فكرة المانا ، هي أساس الحكـــم المنطقي ، وهي مبعث الرابطة المنطقية التي تربط بين موضوع ومحمول ٠ وأن الاحكام المنطقية هي وليدة التصورات الجمعية ٠ وبالتالي يفسر الاجتماعيون الاحكام بأنها تركيبية قبلية لانها صادرة عن العقل الجمعي ، كما أن طرفي القضية انما يتألفــان

من تصورات جمعية • وبذلك أعطانا هوبيروموس ، أصـــولا اجتماعية لفكرة التصورات والاحكام ، وقد كان يظن أن مثـــل هذه المسائل لا يمكن أن تتجاوز حدود البحث المنطقي ، فاذا بها تبحث في نطاق علم الاجتماع •

ملاحظات ومراجع الفصل الرابع

ملاحظات وامراجع الفصل الرابع

1 — Mauss, Marcel., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie,* L'Année Sociologique 1902 - 1903 Vol: VII.

2 — Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris. 1950. P. 3.

3 — Ibid : P. 4.

4 — Ibid : P. 4.

5 — Ibid : P. 4.

6 — Ibid : P. 5.

7 — Ibid : P. 6.

8 — Ibid : P. 6.

9 — Ibid : P. 7.

10 — Ibid : P. 9.

11 — Hubert et Mauss., *Sociologie et Anthopologie,* Paris. 1950. P. 56.

13 — Hubert et Meuss., *Sociologie et Anthropologie,* Paris. 1950. P. 57.

14 — Ibid : P. 57.

15 — Ibid : P. 57.

ملحق النصوص : النص الثالث عشر

16 — Hubert et Mauss., *Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie, article in Mauss «Sociologie et Anthropologie»* Paris. 1950 PP. 60-61.

ملحق النصوص : النص الرابع عشر

17 — Mauss, Marcel., *Sociologie Et Anthropologie,* Paris. 1950 P. XL.

18 — Ibid : P. 63.

ملحق النصوص : النص الخامس عشر

19 — Ibid : P. 116.

20 — Ibid : P. 117.

21 — Ibid : P. 118.

22 — Ibid : P. 119.

23 — Ibid : P. 120.

24 — Ibid : P. 101.

25 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 292.

26 — Ibid : P. 518.

27 — Hubert Et Mauss., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1950. P. 102.

28 — Ibid : P. 102.

29 — Ibid : P. 116.

ملحق النصوص : النص السادس عشر

الفصل الخامس

المنطق في ضوء علم الاجتماع

* نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق ·
* موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة ·
* النظرية التوتمية والتصورات الجمعية ·
* الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض ·
* الاصل التوتمي للاجناس والانواع ·
* التصنيف التوتمي ·

نظرية دوركايم وتفسيره لمسائل المنطق :

بعد أن استعرضنا بعض مسائل المنطق في ضوء الاتجاهات الاجتماعية، نريد الآن أن نلم بأطراف المسائل المتفرقة المتباعدة في وحدة مذهبية ، وفي ضوء نظرية دوركايم Durkheim الذي حاول جاهدا أن يجيب على هذه المسائل المتفرقة في نظرية واحدة متسقة ٠

فلقد وقف دوركايم ، من المنطق موقفا خاصا ، وأشار الى هذا الموقف في مواضع متعددة من كتابة القيم « الصور الاولية للحياة الدينية » « Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse » ٠

كما وقد ركز دوركايم على مسألة « التصنيف المنطقي » بالذات ، مشتركا مع تلميذه « مارسيل موس » في مقال طيب نشراه في افتتاح المجلد السادس من مجلة النشرة الاجتماعية L'année Sociologique تحت عنوان ٠

« De quelques Forme Primitives de Classification.

« Contribution à l'étude des représentations collectives »

وفي ثنايا هذا المقال – تناول دوركيم وموس « مسألة الهوية أو الذاتية » من وجهة النظر الاجتماعية ، كما ألقيا ضوءا على طبيعة « فكرة التناقض » في شكل جديد ، يختلف تماما عما وجدناه في موقف لوسيان ليفي بريل الذي بيناه منذ حين ٠

فقد درس دوركيم وموس فكرتي«الهوية والتناقض» من خلال فهمهما لطبيعة التصورات الجمعية représentations collectives

السائدة في البناء الاجتماعي • وذهب دوركيـم وموس الى أن ملكات التعريف définir والاستنتاج والاستقراء induire التي طالما نظرا اليها الفلاسفة منذ عهد بعيد على أنها من قبيـل المسلمات أو المعطيات données المباشرة الاولية ، كما أنهـا قبلية a priori في العقل لانها داخلة في تركيبه دون وساطة • وظل هذا الفهم الميتافيزيقي سائدا طوال عصور الفكر ، حيـث نادى به الفلاسفة وقالت به سائر المناطقة ، باعتـباره حـلا فلسفيا لمسألة عملية التصور ومفهوم الملكات المنطقية من تعريف وتصنيف واستقراء •

موقف دوركايم من مذاهب الفلسفة :

لقد رفض دوركايم كل نزعة قبلية A priorisme ، ونظر الى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، وهي أشياء موضوعيـة كما أنها أشياء اجتماعية ، بمعنى انها أشياء عارية عن كـل استبطان أو معنى ذاتي ، كما أنها أيضا خاضعـة للحتمية • بمعنى أن الظواهر الاجتماعية ، انما تخضع لمبادىء الحتميـة والوضعية والنسبية ، شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية •

ولعل دوركايم في هذه النزعة ، قد حاول أن يكون عالما مثـل « جاليليو » أو « لافوازييه » ، كما حاول أن يكون فيلسوفا مثل « كانط » أو « هيجل » ، ولذلك أراد أن يصبح « ديكارت » علم الاجتماع •• وكتابه الرئيسي عن « قواعد المنهـج في علـم الاجتماع Les Règles de la Méthode Sociologique » هو بمعنى من المعاني ، معارضة اجتماعية ، لكتاب ديكـارت الرئيسـي واعنى به « مقال عن المنهج Discours de la Méthode » •

حيث ان القاعدة الجوهرية في منهج علم الاجتماع الدوركيمي، هي معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء ... فنبه دوركايم بذلك ، الى ضرورة اهتمام علم الاجتماع بالاشياء الموضوعية ، لا « التصورات » كما كان الحال في علم الاجتماع القديم ، حين اهتم بالتصورات » لا الأشياء .

والشيء عند دوركايم ، هو كل ما يفرض على عياننا من الخارج ، بمعنى أن الشيء هو كل ما يتبدى ويفرض نفسه على الملاحظة .

وحين ننظر الى الظواهر على أنها أشياء ، فانما ننظر اليها ببساطة على أنها « معطيات données » تؤلف نقطة البدء في العلم الوضعي ، الا ان كل هذه المعطيات هي معطيات التجربة الاجتماعية . فليست هناك تصورات أو معطيات قبلية A priori .

ولقد علل « دوركيم وموس » سيادة هذه الحل الفلسفي في تفسير قبلية المقولات والعمليات المنطقية ، الى أن ذلك الاتجاه الفلسفي لم يكن غريبا طيلة العهد الذي كان فيه مصير الملكات المنطقية Facultés logiques منوطا بالسيكولوجيا الفردية وحدها ، فلم تكن قد نشأت بعد « وجهة النظر السوسيولوجية » تلك التي تستطيع وحدها - في رأيهما - أن تفسر لناعمومية تلك التصورات والعمليات المنطقية من حيث أصلها ونشأتها . (١)

ولقد استند دوركايم وموس في الرد على الفلاسفة والمناطقة، بصدد مسألة التصورات الى تلك الاكتشافات التي توصل اليها « علم النفس المعاصر » في طبيعة عملية الادراك الحسي للعالم ،

وتعقد هذه العملية لتعدد العناصر الداخلة في تركيبها ٠

حيث أن هناك عناصر خارجية واردة من المجتمع تتلون بواسطتها عملية الادراك في ذاتها ، ومن ثم كان الحكم المنطقي من وجهة نظر دوركيم وموس على درجة كبيرة من التعقيد والتركيب ٠ (٢)

واستنادا الى هذا الفهم ـ اعترض « دوركيم وموس » على وجه النظر الفلسفية ، حيث أنكرا أولية الاحكام وبساطتها المعهودة منذ كتابات « ديكارت » ، كما اعترضا أيضا على قبليتها التي قال بها كانط ٠ اذ أن الانسان ـ من وجهة نظرهما ـ ليس منفردا في مواجهته للطبيعة ، لان المجتمع قائم دون شك بين الانسان والطبيعة ، ولذلك كانت عملية الادراك الحسي مشوبة بعناصر اجتماعية وردت من طبيعة الموقف الاجتماعي للانسان ونظرته الى العالم الطبيعي من خلال عالمه الاجتماعي ٠

ولهذا السبب تتأثر العمليات المنطقية التي يقوم بها الانسان كما تتلون أحكامه ، من خلل موقفه أو وضعه الاجتماعي ـ فمن المجتمع ـ كما يرى دوركيم وموس ـ قد وردت على الانسان وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها (٣)

واذا كان التفكير المنطقي يتألف أصلا من تصورات وأحكام، فان المجتمع ـ فيما يقول دوركيم ـ يلعب دورا رئيسيا في تشكيل تلك التصورات والاحكام ، من حيث أن تلك الاحكام انما تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، حيث أن ما هو «عام» لا يتحقق ووجوده الا فيما هو « جزئي » (٤) ، كما أن القول

بقبلية تلك التصورات في العقل الانساني ، يعتبر عند «دوركيم» من قبيل « الكسل العقلي » فليس هناك ــ في رأيه ، أية قبلية في الذهن ، وفي هذا المعنى يقول « دوركيم » :

« ان القول بأن المقولات من »
« المعطيات القبلية ليس بالقول »
« الفصل ... ، ففي ذلك موت »
« للتحليل . (٥) »

ويتضح من اعتراض « دوركيم » على الحلول الكلاسيكية ، بأنها ليست حقة وعادلة ، بل أن القول بقبلية مقولات العقل هو « موت للتحليل » اذ أنها ترتد في رأيه الى بنية الفكر الجمعي وبالتالي فان النسق (٦) المنطقي ، هو مظهر من مظاهر النسق الاجتماعي .

وارتكانا الى هذا الفهم ــ كانت « الحياة الاجتماعية » ــ من وجهة النظر الدوركايمية ، هي الاساس التي تستند اليه «الحياة المنطقية» ، وفي فقرة هامة يقول دوركايم :

« ويمكننا أ ن نتساءل بالكلمات الآتية ــ »
« التي تبرز على نحو أفضل المشكلة برمتها : »
« ماذا جعل الحياة الاجتماعية منبعا هاما »
« للحياة المنطقية ؟ (٧) »

ويرى دوركايم ــ في الرد على هذا التساؤل ــ أن المجتمع هو أساس المنطق ، وأن القضية المنطقية تستنبط من اصول

اجتماعية . فالمجتمع اذا ـ هو أساس المنطق ، واذا كنا قد رأينا كيف طرق « هوبيروموس » مسألة التصور ونظرية الحكم، في ضوء المبدأ السحري لفكرة « المانا » فسنرى كيف درس « دوركيم » هذه المسائل في « الاشكال الاولية للحياة الدينية » ـ من خلال فهمه لطبيعة المبدأ التوتمي Principe totémique ، حيث ربط المنطق بالدين التوتمي . (٨)

النظرية التوتمية والتصورات الجمعية :

وتعطي النظرية التوتمية عند دوركيم ـ تفسيرا دقيقا لظواهر العقل الانساني ، مما كان لها في رأيه ـ أهمية كبرى في تاريخ الفكر ، كما أن أصول الفكر المنطقي قد ارتبطت بتطور «الفكر الديني التوتمي» ومن ثم ارتبط التفكير المنطقي بأشكال اولية للتفكير الاجتماعي الذي انبثق هو الآخر عن « الدين الاولي التوتمي» وتصوراته الجمعية ، وفي هذا المعنى يقول «دوركيم» :

« ان التصورات الدينية هي تصورات »
« جمعية تعبر عن حقائق جمعية ، كما أن »
« الطقوس هي أساليب للعمل التي لا تنشأ »
« الا في أحضان الجماعات المتجمعة ، »
« والمقصود منها اثارة او استبقاء أو بناء »
« حالات عقلية معينة خاصة بتلك »
« الجماعات . (٩) »

واذا كانت « التصورات » على ما يقول « دوركيم » ترتد في اصولها الى تلك التصورات الجمعية الدينية ، فانها بهذا المعنى

اجتماعية المضمون ، كما انها تكون في محتواها دينية ولغوية معا ، اذ ان الانسان حين يفكر انما يفكر داخل نسق من التصورات ، تلك التي تصدر أصلا عن « اللغة » باعتبارها « ظاهرة اجتماعية » ، حيث أن « الالفاظ والكلمات » التي تحدد معاني التصورات والاحكام ، ليست من خلق الانسان الفرد ، اذ انها هبطت الينا من عالم المجتمع ، كما تتسم « اللفظة اللغوية » بالثبات وتتميز بالعمومية .

ولقد تابع « لوسيان ليفي بريل » هذا الاتجاه الدوركيمي في دراسة المنطق البدائي وتصوراته عن طريقفهم «اللغة البدائية» وعقد بينها وبين المنطق صلة وثيقة ، في تضاعيف كتابه « الوظائف العقلية للمجتمعات الدنيا » (١١) :

« Les Fonctions Mentales dans Les Sociétés inferieures »

وخلاصة القول فيما ذهب اليه دوركيم ، وفيما عرضه اتباعه، هو أن التصورات المنطقية ، ذات اصول يستمدها الانسان من الخارج ، وليست من خلق « الذات المفكرة » اذ أنها وليدة « التصور الجمعي » ومن خلق الذات الجمعية .

وعلى هذا الاساس تضفي تلك التصورات الجمعية على الانسان طابعا اجتماعيا _ على ما يقول دوركيم _ لانها تعبر عن صورة اجتماعية لا يفكر الانسان الا من خلالها ، ولا يكتسب الانسان انسانيته او كينونته الاجتماعية _ في رأي دوركايم _ الا بفضل تلكالتصورات ، اذ أننا اذا ما جردنا الانسان عن تصوراته ولغته ، فسوف لا يصبح انسانا ، بمعنى ان الانسان يستحيل عليه

أن يتجرد عن تلك القوالب الفكرية الاجتماعية، الا اذا تصورناه وحشا من وحوش الغاب ، أو على حد تعبير دوركيم :

« ان الانسان الذي لا يفكر بواسطة »
« التصورات لا يعد انسانا ، لانه لا يكون »
« كائنا اجتماعيا . فهو بارتداده الى »
« مدركات حسية فردية ، لا يكون متميزا »
« عن الحيوان . (١٢) »

واستنادا الى هذا الفهم ـ ربط دوركيم بين التصورات وماهية الانسان ، ونظر الى المنطق على انه يقوم بوظيفة اجتماعية، يستطيع الانسان بفضلها أن يربط تصوراته الفردية الخاصة ، بتلك التصورات السائدة داخل اطار البناء الاجتماعي (١٣) .

ولما كان ذلك كذلك ـ فلم يتحرج دوركيم بهذه البراعة الجدلية الفائقة التي أتم بها مذهبه السوسيولوجي (١٤) ، من أن يعلن ان المنطق الفردي بتصوراته واحكامه ناشيء عن المنطق الجمعي . ومن ثم جاءت مبادىء « الهوية » و «التناقض» و « العلية » وصدرت جميعها عن اصول اجتماعية ، وكذلك الحال بصدد « مقولات الفكر الانساني » مثل مقولتي « الجنس والنوع » ، فبالرغم من أنها من مسائل المنطق ومقاصده ، وبالرغم من انها تدخل من حيث المنهج والموضوع في صلب الدراسات المنطقية ، لم يتحرج دوركيم من انتزاعها من ميدان المنطق ، ليقول ان مصدرها جميعا هو المجتمع .

الاصل الاجتماعي والديني لفكرة التناقض :

فان فكرة التناقض contradition وهي من مقاصد المنطق الرئيسية ، ليست في ذاتها اجتهادا عقليا يقوم بـــه الانسان ، وانما هي - في رأيه - ذات طبيعة اجتماعية من جهة ، كما وانها دينية الاصل من جهة أخرى ، ولقد صدرت هذه الفكرة عـــن ذلك التعارض الاجتماعي والتمييز الديني بين ما هو « مقدس Sacré » وبين « ما هو غير مقدس Profane » (١٤) •

وفي ضوء ذلك التمايز الديني بين « المقـــدس والمدنس » استطاع الانسان أن يميز بين الصواب والخـــطأ ، ويعني - « دوركيم - من ذلك أن هذا التمايز مرجعه الى المجتمع واتفاق الجماعة او عدم اتفاقها ، وعلى هذا الاساس ، كانت مسألـــة الصواب والخطأ - وهي حجر الزاوية في قيام المنطق باعتبـاره علما معياريا - مسألة نسبية تختـــلف باختـــلاف الشعـــوب والحضارات ، حيث أن الحقيقة في الشمال ، قد تكون باطـــلا وضلالا لدى شعوب الجنوب ، أي أن قيمة الحقيقة آتية من اتفاق الجماعة لما تفرضه على الافراد من قيم ومعايير اجتماعية •

ويسوق «دوركيم» على ذلك مثالا يبين به أن فكرة «التناقض» المنطقية ، قد صدرت أصلا عن فكرة « الصراع » بيـــن سائـــر البطون والعشائر البدائية ، وما يقوم بينها من حرب وعداء • يقول « Swanton » اننا اذا نظرنا الى فردين من مجتمع Haida بحيث ينتمي كل منهما الى « اتحاد او بطن Phratrie » معين بالذات ، كأن ينتمي الاول الى « اتحاد الغراب » والثاني الـــى

« اتحاد النسر » فانهما يعتبران نفسيهما عدوين لــــدودين ، نظرا لما بين اتحاديهما من عداء مستحكم (١٩) ٠

ومعنى ذلك ــ في رأي «دوركيم» وما يستشهد بــه من مثــال Swanton أن فكرة « الصراع الاجتماعي » هي الاصل الطبيعي لفكرة « التناقض المنطقي » ٠ « ولم تسلــم فكــرة الهويــة « l'identité » عند دوركيم ــ من النشأة الاجتماعية » حــيث يرد معنى « الهوية » الى فكرة « الشخصية perosanlité » ، ثم عالج تلك المعاني في ضوء المجتمع ، فذكر ان « هوية الشخص او ما هيته » انما تتحدد طبقا لماهية أو « هوية توتمية » (١٧) ، وفي هذا الصدد يقول دوركيم :

« هنا يفقد الانسان ذاتيــته ، ويصبــح »
« عدم التمايز بينه وبين نفسه الخارجية، »
« أعني بينه وبين توتمه كاملا وتاما ٠ اذ »
« أنــه يعتقــد أن شخصيته ، وشخصــية »
« قرينة الحيواني» ليستا الا شيئا واحدا ٠»
« وأن ــ التوحد في الهوية هي بحيث أن »
« الانسان يكتسب خصائــص الشيء أو »
« الحيوان الذي هو قرينه ٠ (١٨) »

ومعنى هذا ــ أن شخصية الانسان البدائي أو ماهيته، تتمركز حول توتمة أو « قرينة الحيواني Fellow animal » ، حيــث نجد مثلا عند Mabuiag ان افراد عشيرة التمساح Clan du Corcodile ، يعتقدون أنهم يحملون في انفسهم ، ويكتسبون في

ثنايا ذواتهم ، طباع التماسيح ، فهم أقوياء شجعان ، يفخرون بأنهم قوم قساة القلوب ، يستعد كل منهم للقتال والنزال ، حيث يتأهب كل لحظة للحرب والعراك أي أن خصائص التمساح وطباعه قد حددت معالم شخصية كل منهم ، « وتوحدت هوية التمساح » في كل منهم ·

الاصل التوتمي للاجناس والانواع :

هكذا شرح لنا دوركيم معنى « الهوية ومعنى التناقض » في ضوء مذهبه السوسيولوجي ، ومسألة اخرى من مسائل المنطق - هي مسألة التصنيف الى أجناس وأنواع منطقية · ولقد أثار دوركيم وموس هذه المسألة لردها هي الاخرى الى عناصر غير منطقية ، وتحليلها بالرجوع الى أصول خارجة عن عقل الانسان وذاته المفكرة ·

وبصدد مسألة التصنيف المنطقي ، يتساءل دوركيم كيف تقوم بعملية التصنيف !؟ واذا كان « الجنس المنطقي » في ذاته هو مجموعة الاشياء المتشابهة في الخصائص والسمات ، فمن أين جائتنا تلك المجاميع المتشابهة ؟ وكيف نفسر تلك المتشابهات التي تتجمع وتتقارب في وسط متجانس ، فانحصرت فيما نسميه « أجناسا وأنواعا » ؟ (١٩) ·

واذا كانت فكرة الجنس هي الاداة التي يستخدمها الفكر في عملية التركيب والتصنيف المنطقي ، فما هو النموذج الذي على مثالة توصل الفكر الفردي ، فاهتدى الى مقولة الجنس ؟ وكيف صدرت هذا المقولة ؟ ·

واذا أجاب العقليون ، بأنها قبلية a priori في العقل ، واذا قال التجريبيون بأنها صادرة عن التجربة ، فقد رفض دوركيم هذه الحلول، وانكر على العقليين قولهم حيث يتساءل : كيف نسمح لانفسنا ، أن نفترض منذ البداية ، أن انيتنا او عقلنا ، هو المصدر الوحيد لكل تصنيف وما يحويه من أجناس وأنواع ؟

وعلى هذا الاساس رفض دوركيم فكرة القبلية a priority واعتبرها من قبيل « الكسل العقلي » الذي يقتل كل تحليل على نحو ما أشرنا من قبل ، وكما اعترض دوركيم على الموقف العقلي ، فقد أنكر أيضا الموقف التجريبي ، حيث أن التصورات المنطقية تختلف تماما عن التصورات الحسية ، فالاولى ثابتة وعامة ، أما المدركات والتصورات الحسية ، فهي تصدر عن احساسات متغيرة ، كما انها تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شيئا • (٢٠)

وحين انكر دوركيم حلول الفلسفة ، أراد أن يعالج مقولات الفكر الانساني التي تتعلق بفكرتي « الجنس والنوع » على أساس سوسيولوجية التصنيف ، اذ اننا حين نصنف الاشياء ، لا نقتصر على مجرد تحديد الاشياء المتشابهة في جماعات وفئات ، ولكنا نصنف وفقا لعلاقات Relations تربط بين تلك الاشياء والفئات ، اذ أن تلك الفئات الداخلة في التصنيف هي اما مشتملة على غيرها ، واما تندرج تحت غيرها عن طريق التضمن في سائر الفئات الاخرى •

اذ أن كل تصنيف ــ في رأي دوركايم ــ يتضمن في ذاته نسقا

من المراتب un ordre hiérarchique ويتطلب هذا النســـق نموذجا « un modèle » على شاكلته نقوم بعملية التصنيف ، ولا يمكن ــ في رأي دوركيم ــ أن يكون هذا « النموذج » منحصرا في عالم الذات المغلقة ، على نفسها ، اذ أن تلك الصور المنطـقية المتعلقة بعملية التصنيف ، لا بد أن تستمد وجودها عن أصـــل خارجي ، وعن مصدر « فوق منطـــقي (٢١) extra logique » تصدر عن تلك « النماذج والقــوالب » التي بفضلها نصنـــف الاشياء والكائنات ، هذا الاصل الخارجي ، وهــذا النمـــوذج المنطقي ، هو المجتمع وما يحويه من نماذج وصور تصنيفية ٠

ففي فكرة « الابوة parenté » مثلا ، وما يتصل بهـا من روابط وعلاقات بسائر أفراد الاسرة ، نستطيع أ ن نتفهم معنى « الجنس والنوع » وكيف تنتمي « الانواع » الى جنس معيـن بالذات ، ولذلك اطلقنا على بعض الانواع اسم « العـائـلات Familles » كما تشير كلمة « الجنس genre » في ذاتهـا الى فكرة الجماعة العائلية واصولها ٠ (٢٢)

التصنيف التوتمي :

وارتكانا الى هذا الاساس ــ درس دوركيم وموس صـــور التصنيف ونماذجه ، من خلال دراساتهما لمختلف النمـــاذج او الاشكال الاولية للشعوب البدائية الاسترالية ، وبرهن دوركيم وموس ــ استنادا الى الكثير من الامثلة والمشاهدات ، عـلى أن أنساق التصنيف المنطقي آتية من طبيعة الانسان الاجتماعيـة المتعددة الداخلة في بنية القبائل البدائية ، حيث تنقسم القبيلة

بنائيا الى مجموعة من « الاتحادات والعشائـــن والعائـــلات والافراد » .

ومعنى ذلك أن فكرة التصنيف وما يتخللها من بناء منطقـــي منظم ، قد صدرت أصلا عن طبيعة « التنظـــيم الاجتماعي » للقبائل البدائية ، ولقد وجد دوركيم وموس أن القبيلة البدائية تنقسم الى شقين كبيرين ، يسمى كل منهما اتحادا أو بطـــــنا Phratrie كما ينقسم كل اتحاد الى عدد من العشائر clans والعشيرة هي عدد من الاسر familles يشتمل كل منها على عدد من الافراد . (٢٣)

هذا هو نسق التنظيم البنائي للاشكال المورفولوجية الداخلـة في البناء القبلي ، ويتعلق هذا « التنظيم المورفولوجي » في رأي دوركيم — بنوع آخر من التنظيم يختص بالاشكال التـــوتميـــة لتلك الانساق البنائية القبلية .

فاذا كانت كل قبيلة تنقسم مورفولوجيا الـى « اتحاديـــن متغابرين » فأن لكل اتحاد منهما توتما خاصا به ، حيث يدخـــل تحت لوائه ، سائر العشائر التي تنتسب الى هذا الاتحاد ، والتي اليه تنتمي اجتماعيا وتوتميا . كما أن ما يجمع الافراد داخـــل نطاق عشيرة واحدة هو انتسابهم الى توتم العشيرة .

ونستنتج من ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين النظام التوتمي من جهة ، والتشكيل المورفولوجي القبائلي من جهة اخـــرى ، حيث أن تلك الاشكال التوتمية هي النماذج الاولية التي بفضلها يقوم التنظيم البشري والتصنيف الانساني ، ومن ثم تنجـــم

عملية التصنيف المنطقي للاشياء choses عن طبيعة التصنيف الاجتماعي للاشخاص les hommes وهو ما قصده دوركيم وموس بقولهما : « La classification des choses reproduit cette classification des hommes »

« ان تصنيف الاشياء ينجم عن »
« تصنيف الاشخاص • (٢٤) »

ونستخلص من هذا القول ــ أن النظام التوتمي ، هو في ذاته نظام تصنيفي ، يحمل في طياته صورا ونماذج منطقية ، من حيث أن التوتم Totem يحدد بالضرورة فئة او دائرة الافراد التي تندرج تحته بانتمائها وانتسابها اليه ، أي أن هناك صلة بين فكرة « الفئات المنطقية » ونسق « الفئات التوتمية » •

وعلى هذا الاساس ــ يكون « سور القضية » المنطقية البدائية اذا استعرنا لغة ارسطو هو « سور توتمي » ، يتحدد وفقا لمختلف الاشكال والانساق البنائية للقبائل البدائية • واذا استخدمنا لغة المنطق ومصطلحاته التقليدية ، بتحديد مفهوم هذه الفئات الاجتماعية وما صدقاتها •

فان مفهوم « القبيلة » يستغرق كل « أفراد الاتحادات والعشائر » ، كما يصدق مفهوم الاتحاد على « كل أفراد العشائر » ، وبالتالي تكون القبائل والاتحادات والعشائر ، هي حدود اجتماعية ومنطقية ، وهي مصدر التسوير المنطقي •

وعلى هذا الاساس ــ يقول دوركيم وموس ــ ان الحدود

والمراتب المنطقية La hiérarchie logique هي في الحقيقة شكل آخر للحدود والمراتب الاجتماعية La hiérarchie Sociale (٢٥)، كما أن الروابط المنطقية التي تربط بين أفراد « الجنس والنوع » ، لا تفهم الا في ضوء « الروابط الاجتماعية » التي تربط بين افراد « الاتحاد والعشيرة » • ومن ثم كانت الاتحادات Phratries هي « أوائل الاجناس » وكانت العشائر clans هي « أوائل الانواع » (٢٦) •

واستنادا الى هذا الفهم ، فا نالعلاقات المنطقية التي تربط سائر الاشياء التي تندرج تحت جنس معين بالذات، يمكن النظر اليها على أنها علاقات قرابية او عائلية domestique وفي هذا المعنى يقول دوركيم وموس :

« ان الاشياء التي من نفس النوع »
«تعتبر في الحقيقة) مثل الاقارب بين »
« أفراد الجماعة الواحدة ، ومن ثم فان »
« الافراد والاشياء أقارب ، (فهم من نفس »
« اللحم) ، ومن نفس العائلة ، فالعلاقات »
« المنطقية هي اذن ، على نحو ما »
« علاقات عائلية » • (٢٧)

ويتضح لنا من سياق هذا القول ــ أن العلاقات المنطقية relations logique تستمد اصولها من العلاقات القرابية relations domestique التي تربط بين الجماعات القرابية التي هي من « نفس الدم واللحم » « La même chair » •

واذا كان النظام القرابي التوتمي ، هو الذي يحدد لنا طبيعة تلك العلاقات العائلية، ويرسم لنا حدودالتصنيف السوسيولوجي، فان ذلك يعني أن الاطارات المنطقية les cadres logiques ليست الا طباق الاطارات الاجتماعية les cadres sociales السابقة عليها في الوجود ٠

فالتنظيم المنطقي كان في بادىء الامر غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي ، كما قامت الوحدة الاجتماعية أساسا للوحدة المنطقية ، وأن نظام الكون le monde على العموم — هي في رأي دوركيم — صورة مطبوعة عن النظام الاجتماعي ٠ (٢٨)



وخلاصة القول — فقد القى علم الاجتماع الدوركيمي ضوءا جديدا على مختلف مسائل المنطق ومشكلاته ، وأبرزت وجهة النظر الاجتماعية بعض الجوانب والابعاد التي بفضلها تتحدد سوسيولوجية التصنيف المنطقي ، دون ردها الى قواعد المنطق الكلاسيكي التي رفضها دوركيم وأتباعه ، وأتاح الفرصة لوجهة النظر الاجتماعية أن تسهم في هذا الميدان ، وأخلى لعلم الاجتماع السبيل كي يقدم حلولا سوسيولوجية لمسائل المنطق ومشكلاته الميتافيزيقية ، وفي هذا المعنى — يقول دوركيم وموس — في ختام مقالهما عن « الاشكال البدائية للتصنيف » :

« ان كــل تلك المسائــل التي طالما عالجها »
« الميتافيزيقيون وعلمــاء النفس منذ عهد »
« بعيد ، سوف تتحرر من الاقوال المرددة »
« والاغلال التي عوقتهــا ، يوم تطرح في »
« شكل سوسيولوجي • فهنا على الاقــل »
« سبيل جديدة تستحــق أن تسلك • (٢٩) »

وفي تلك الكلمات القليلة أعلن دوركايم وموس ، قيام وجهة النظر السوسيولوجية الجديدة لتحرير مشكلات المنطق من حبائل البحث السيكولوجي وأغلال الفكر الميتافيزيقي ، ولعلها وجهــة نظر تستأهل منا كل عناية وتقدير •

وبعبارة اخرى ، أراد دوركيم أن يحل علم الاجتماع محــل المحاولات الميتافيزيقية ، والدراسات السيكولوجية ، التي طالمـا حاولها المفكرون في حل مشاكل المنطق • حين حاول دوركيم في براعة فائقة ، أن يكتشف المنابع الاجتماعيــة للتصــورات والاحكام ، والهوية والتناقض ، والتصنيف الى أجناس وأنواع ، و « سور » موضوعات القضايا •

وكل هذه المسائل هي من اهم مسائل المنطق الصوري ، التي نرى دوركايم يرتد بها جميعا الى منابع اجتماعية فيلقى ضوءا جديدا على هذه المسائل المنطقية الصرفة ، من وجهة نظر علــم الاجتماع •



ملاحظات الفصل الخامس

ملاحظات الفصل الخامس

1 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification, L'Année Sociologique,* Vol. VI PP. 1-72. P. 2.

2 — Ibid : P. 1.

3 — Ibid : P. 70.

4 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Félix Alcon, Paris. 1912. P. 617.

5 — Ibid : P. 209.

(ملحق النصوص النص السابع عشر)

6 — Ibid : P. 24.

7 — Ibid : P. 616.

(ملحق النصوص النص الثامن عشر)

8 — Ibid : P. 336.

9 — Ibid : PP. 13-14.

(ملحق النصوص النص التاسع عشر)

10 — Ibid : P. 619.

11 — Lévy - Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Paris. 1928. PP. 151-159.

12 — Durkheim Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris 1912. P. 626.

(ملحق النصوص النص العشرون)

13 — Ibid : P. 339-340.

14 — Blondel, ch., *Introduction à la psychologie collective,* Paris. 1952. Collection Armand Colin. P. 15.

15 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 207.

16 — Ibid : P. 207.

17 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification.* L'Année Sociologique, Vol : VI P. 4.

18 — Ibid : P. 4.

ملحق النصوص ٠٠٠ النص الحادي والعشرون

19 — Ibid : P. 5.

20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 618.

21 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification,* L'Année Sociologique Vol : VI P. 5.

22 — Ibid : P. 6.

23 — Ibid : P. 7.

24 — Ibid : P. 8.

25 — Ibid : P. 68.

26 — Ibid : P. 67.

27 — Ibid : P. 68.

ملحق النصوص : النص الثاني والعشرون

28 — Blondel, ch., *Introduction à la Psychologie Collective,* collection Armand Colin. Paris. 1952. P. 57.

29 — Durkheim et Mauss, *De Quelques Formes Primitives de Classification,* L'Année Sociologique Vol : VI P. 72.

ملحق النصوص : النص الثالث والعشرون

الفصل السادس

مناقشة وتقويم وجهة النظر الاجتماعية في مسائل المنطق

* انتقاد الوضعية السوسيولوجية ·
* قانون « أوجست كونت » في ميزان النقد ·
* فكرة القانون في علم الاجتماع ·
* تقييم نظرية « ليفي بريل » بصدد العقلية البدائية ·
* مناقشة نظرية السحر عند « مارسيل موس » ·
* موقف « روجيه باستيد » من قوانين السحر ·
* مناقشة وتقييم موقف « اميل دوركيم »

جدير بنا في نهاية المطاف ، أن نعقب على تلك المساهمات المتعددة التي أسهم بها علم الاجتماع في ميدان المنطق ، وأن نشير الى تلك الاعتراضات الكثيرة التي واجهت تلك النزعة الاجتماعية في القاء ضوء سوسيولوجي على مسائل المنطق •

في الحقيقة لقد حاول علم الاجتماع أن يقتحم ميدان المنطق ، بقصد انتزاعه من ميدان الفكر الميتافيزيقي ، كما حاول أن يغزو الفلسفة في عقر دارها باستئصال المنطق ، وتحريره من اطار الفكر الفلسفي ، وذلك بقصد القضاء على الفلسفة وابتلاع المنطق (١) • حتى يحل علم الاجتماع أخيرا ، ويتخذ مكانه على أنقاض الفلسفة والمنطق ، عن طريق اضفاء مختلف التفاسير السوسيولوجية لمسائل الميتافيزيقا ومشكلات المنطق •

ولقد تعرضت تلك النزعة السوسيولوجية في تفسير المنطق ، للكثير من أشكال النقد والتجريح ، من الاجتماعيين وغير الاجتماعيين من الفلاسفة والمناطقة • اذ أن المنطق هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، بل ويمكننا أن نقول انه «هيكل» كل فلسفة اذا ما جردناها عن شحمها ولحمها ، اذ أن أية فلسفة من الفلسفات ليست في ذاتها الا نسقا مرتبا من القضايا المنطقية ، فيمكننا أن نفسر فلسفات ارسطو وديكارت ، وكانط وهيجل ، في ضوء المنطق الصوري والرياضي عند ارسطو وديكارت ، أو من خلال المنطق الترانسندنتالي والجدلي عند كانط وهيجل •

واذا كانا الى هذا الفهم — نستطيع أن نقول مع « برتراند

رسل Russell » الفيلسوف الرياضي المنطقي المعاصر : ان صلة المنطق بالميتافيزيقا تشبه تماما صلة الرياضيات بالطبيعيات (٢) · فكما أن الرياضيات تستند الى القوانين والمعادلات والقضايا الرياضية في حل مسائل الطبيعيات ، فان المنطق يستعين هو الآخر بمناهجه وأدواته وقوانينه الفكرية الخالصة في حل مشاكل الميتافيزيقا ·

انتقاد الوضعية السوسيولوجية :

وسنحاول في هذا التعقيب أن نشير الى سائر تلك الاعتراضات التي واجهت علماء الاجتماع بصدد مواقفه من المنطق ·

ونبدأ أول ما نبدأ فنبين كيف أراد الوضعيون كما رأينا أن يستقلوا بالمنطق الذي هو « علم التفكير » ، وأن يجعلوا منه « علما وضعيا » حين يتخلى نهائيا عن « معياريته » المعهودة منذ أرسطو ، بأن يأخذ صورة العلم الاستقرائي تارة وأن يتخذ شكل العلم الرياضي تارة أخرى ، ولكنا يجب أن نؤكد كما بينا منذ البدء ، تلك الصلة الوثيقة التي تربط المنطق بالميتافيزيقا ، اذ أن المنطق حتى في آخر صوره وأشكاله الوضعية هو لباب الفلسفة وجوهر الميتافيزيقا ، كما لا يمكن اقامة أي شكل من أشكال المنطق الا على أساس النظرة الفلسفية البحتة ·

وان كان ذلك كذلك ـ فيمكننا أن نتساءل مع «وليم ألستون» William Alston (٣) الذي كتب مقالا في صيغة سؤال ، ونشره في مجلة « Philosophical Review» وكان سؤاله الذي هو عنوان مقاله« Are Positivists Metaphysicians » وأشار ألستون في هذا

المقال الى امكان أو ضرورة اعتبار الميتافيزيقا أساسا للفلسفة الامبيريقية Empirical philosophy بالرغم من تعارضها أصلا مع الموقف الميتافيزيقي . ولقد أشار وليم ألستون أيضا الى أن النزعة الوضعية تحمل في طياتها هدفا ميتافيزيقيا خالصا ، اذ أنها نزعة « متعالمة » Scientism تتطلع الى تكوين فلسفة للعلم استنادا الى منطق التجربة .

ولقد انتقد اميل دوركيم نفسه ، أستاذه كونت ، حيث أنكر قانون الحالات الثلاث ، ورفض بشدة نظرة كونت الى علم الاجتماع ، وانتقد بقسوة أستاذه كونت ، حين يقنن قانونا واحدا ، يتم بفضله تطور المجتمع الانساني بوجه عام ، أي المجتمع البشري المطلق .

وتلك نظرة خاطئة ، حيث أننا لا يمكن أن نطلق قانونا مطلقا ، ينظر الى العالم الاجتماعي نظرة مطلقة ، ولا يمكن أن نتصور المجتمع البشري ، على أنه مجتمع وحيد ، وانما يوجد في الواقع «مجتمعات انسانية» ، أما «المجتمع الانساني» المطلق ، فهو مجرد تجريد ، لا يتحقق بصفة كلية أو يدرس على نحو موضوعي .

فلقد كان كونت يفكر ، تفكيرا فلسفيا مطلقا ، كما لو كانت المجتمعات تؤلف كلا متحققا ، وكما لو كان الجنس الانساني ، يتحرك في مسار محدد بالذات ، ويسير في خط واحد وفقا لخط مستقيم .

ولكن الواقع الموضوعي ، يؤكد ان الانسانية ، هي فكـــرة عقلية مجردة ،وان المجتمعـــات والقبائل والقرى والمـدن هي الوقائع التاريخية الحقيقية التي ينبغي أن يدرسها علم الاجتماع.

وهذه نقطة ضعف شديدة يعاني منها علم الاجتماع الكونتي ، واذا كان الوضعيون وعلى رأسهم « كونت » قـــد نظروا الى الميتافيزيقا على أنها مرحلة سابقة على الفكر الوضعي ٠٠ فاننا نسأل كونت: ما هي تلك الميتافيزيقا التي يعترض عليهـا ؟؟ وهل كانت الميتافيزيقا كما تصورها كونت مجرد تفكير فـــي الصور الجوهرية والقوى أو « الفروض الغيبية » التي حدثنـا عنها المدرسيون والكلاسيكيون فحسب ؟؟

ان أوجست كونت قد أخفق بالتأكيد في فهم « الميتافيزيقـا » فلم يفهم منها الا ذلك الفهم الضيق القاصر ، ومن الغريب أن كونت كان فيلسوفا على الرغم من اعتراضه وانتقاده للفلسفة، وفي هذا المعنى يقول ـ موريس جنزبرج :

« ان كونت ـ كما قيل عنـــه في أغلب »
« الأحيان ـ كان ميتافيزيقيا بالرغم منــه »
« « Malgré lui » كمـا كـــان فهمه لطبيعة »
« المنهج الوضعي يرتكـز أيضـــا عـــلى »
« تمييزات ميتافيزيقية لم يخضعها لاختبار »
« دقيق ٠ (٤) »

وبتلك الكلمات التي ساقها جنزبرج ، تنهدم وجهة النظـــر الوضعية ، حيث اعترض جنزبرج على وضعية كونت التيتدعي

في العلم فلسفة . والتي تصطنع لنفسها منهج العلم ، وهي ميتافيزيقية الأصل والمضمون . ولقد أكد « جنزبرج » أيضا على قيمة الميتافيزيقا ووظيفة الفلسفة ، وأنكر تلك « الروح الوضعية » التي اقتصرت في ميدان المنطق على أحكام التجربة الفيزيقية وحدها ، على الرغم من أن هناك نوعا من التجارب قد يكون أكثر دقة وعمقا من التجربة الفيزيقية ، وهو ذلك النوع الفريد الذي يتمثل في التجربة الدينية والتجربة الجمالية Aesthetic . (٥) وينبغي أن نؤكد أن وضعية كونت انما تشتمل على نوع من « الميتافيزيقا المستترة » ، لأنه يقول بقانون الحالات الثلاث ، وهو قانون ميتافيزيقي مطلق . على الرغم من أنه يقول في موضوع آخر مؤكدا على النسبية : « ليس ثمة غير مبدأ واحد مطلق، هو أنه ليس هناك ثمة أي مطلق» . وتلك هي نسبية كونت ووضعيته التي لا تتفق اطلاقا مع شعاره « الحب هو المبدأ ، والنظام هو الأساس ، والتقدم هو الغاية » .

واذا كانت السلبية الاجتماعية انما تعبر عن حركة « تمرد » أو « ثورة » أو « عصيان » فان لفظ « ايجابي » أو وضعي Positive ، فانه يعبر عن معنى مضاد للثورة . فالوضعي عند كونت هو الواقعي والنافع والنسبي والمعطى في التجربة ..

وبذلك قصد كونت بالفلسفة الوضعية بأنها الفلسفة الايجابية ، التي تتعارض مع كل فلسفة سلبية أو ثورية . ومن هنا يقترب كونت الى حد كبير من تلك الاتجاهات التي تؤيد المصالح البورجوازية .

قانون أوجست كونت في ميزان النقد :

واذا حاولنا أن نضع «قانون أوجست كونت» في ميزان النقد ، لوجدناه هدفا للكثير من الهجمات والانتقادات ، اذ أن المرحلة الأولى « اللاهوتية » يصعب تفسيرها كلها عن طريق القـــول «بالقوى الحيوية» أو ردها الى ذلك «الميل العام الذي يتجه الى تشخيص الموضوعات الطبيعية *Tendency to personify natural objects* (٦) - فليس من الثابت - في رأي « جنزبرج » - أن كل الآلهة قـد استحدثت من « أرواح بشرية » Human spirits كمـا لا تختفي تلك النزعة الحيوية - في رأي جنزبرج أيضا - بظهور العلـم وتطور النظريات العلمية ، فهي توجد بصورة من الصور لدى العلماء والفلاسفة على السواء . وتاريخ الفكر يشهد بذلك ، حيث يعطي الكثير من الأمثلة على امتزاج الفكر الميتافيزيقي بالفكر العلمي الخالص .

فقد أسس كل من « كبلر Kepler » و « ديكارت » رأيهما فـي انتظام قوانين الطبيعة عـلى القول بكمـــال الله . وفي رأي « نيوتن Newton » ان نظام المجموعة الشمسية راجع الى القدرة الالهية ، وأن المكان اللانهائي infinite space هو الحس الالهي ، والدالة على وجوده في كل مكان . (٧) فلا معنى اذن أن نقول بفكرة المراحل أو الفواصل التي تفصل بين جوانب الفكـــر الانساني برمته ، رغم اتصالها الأكيد ...

وأكبر الظن ان « فكرة المراحل » فى قانون كونت ، قد هبطت اليــه من وحى قراءاتــه المبكرة لكتابات « تورجــو Turgot

و كوندورسيه Condorcet »، حيث عرض الاول لفكرة التقدم في كتابه الرئيسي وهو الكتاب الذى نشره بعنوان : « منهـج لمقالتين عن التاريخ الانسانى العالمى » ٠

Plan de deux discours sur l'histoire universelle »

بينما عرض الثاني وأعني به كوندورسيه ، فهو الذي عرض لفكرة المراحل فى كتابه « نبذة تاريخية عامة عن تقدم العقل البشـــرى » « *Esquisse d'une tableau historique des progrés de l'esprit humain* » (٨) ٠

وأكبر الظن أيضا ، أن بذور الوضعية قد نبتت وصدرت في عقل كونت نظرا لقراءته المبكرة لكتابات « كانط Kant » ولقرذكر كونت نفسه في رسالة كتبها الى صديقه Eichthal في ١٠ من ديسمبر سنة ١٨٢٤ ، كتب اليه يقول :

« كثيـــرا ما لاحظت « كـــانط » ، على »
« أنه ليس عقلا شامخا قويا فحسب ، بل »
« وعلى أنه أيضا أكثر الميتافيزيقيين »
« قربا واتصالا بالفلسفة الوضعية ٠ (٩)

ومن تلك الكلمات القليلة التي كتبهـا كونت ، يتبين لنـا كيف أن ـ الميتافيزيقا الكـانطية ، قد صارت مهبطا للفلسفـة الوضعية عند « كونت » ، فليســت تلك الهجمات التى شنهـا « كونت » ، وسـائر السوسيولوجيين من اتباعه على الفكـر الميتافيزيقى ، الا تكـرارا لصدى نقد كـانط للميتافزيقـا التقليدية ، فكلهم يشتركون في نقـد الميتافيزيقا ، ولكن هذا لا يمنع أنهم بعملهم هذا كانوا ميتافيزيقيين أيضا ؛

واذا كانت النزعة الكانطية في المعرفة والمنطق ، قد مهدت لصدور الوضعية السوسيولوجية ، الا أن هناك اعتراضات منهجية نستطيع أن نوجهها الى علم الاجتماع الوضعى ، حين يعالج الظاهرات الاجتماعية على نفس النحو الذى تعالج به العلوم الفيزيقية سائر الظاهرات الطبيعية ٠

حيث أن « كونت » وسائر الوضعيين قد غاب عنهم أن هناك الكثير من العقبات والصعوبات التي تعترض منهج علم الاجتماع لتحقيق تلك الموضوعية التامة ، التى أراد أوجيست كونت أن يضفيها على علم الاجتماع ، وعلى منهجه الوضعى في دراسة الظاهرات الاجتماعية ، حيث أن الظواهر الاجتماعية انما هى في ذاتها ظواهر انسانية ، وتتمايز تماما عن تلك الظاهرات الطبيعية ٠

فان الظاهرة الاجتماعية كما يعلن كونت نفسه تتسم بالتعقيد الذي لا يتوفر في الظاهرة الطبيعية التي تتميز ببساطتها وخضوعها «للقياس و «الكم» و «التجربة» و «التنبؤ» (١٠) ٠ وهذه أمور وخواص لا تتوافر اطلاقا فى طبيعة الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم تصبح وضعية علم الاجتماع أقل درجة من وضعية العلم الطبيعي ٠

ومن الغريب أن ينادى كونت بالوضعية السوسيولوجية ، ثم يضع لنا ويشرع للمنطق والفكر الانسانى قانونا ميتافيزيقيا خالصا لا يستند الى الوضعية في شىء ، وانما هو «فرض فلسفي»يراد به تدعيم العلم والفكر الوضعي حين يتوج المراحل

الثلاث للفكر الانســاني ، بعد الــلاهوت والميتافيزيقا • ومن الغريب أيضا أن يصطنع كونت تلك الوضعية السوسيولوجية ، ثم يرتدى في أواخر أيامه مسوح الرهبان لينادى بدين جديد هو دين الانسانية •

وفيما يتعلق بانصاف «كونت» ، ينبغى أن نؤكد على أنه لم يكن ماديا أو تجريبيا مطلقا ، بل انه هاجم المادية حين تصور الماديين ، على أنهم «عقول لا علمية» فهم يتصورون المادة على أنها حامل للظواهر ، وأنها أيضا حامل غير محدد • ولذلـــك هاجم كونت التجريبية المطلقة ، واعتبرها نزعة تتصف بالعقم، بل وباستحالة الوجود ، فلا يمكن أن توجد تجربة دون « موجـة ذاتى دراك» ذلك هو العقل ، كما أن الملاحظة لا تصبح علميـة دون فروض نظرية مسبقة • فنحن في مسيس الحاجة الى الفرض النظــرى ، وهو الفرض الموجــه الذى يرشدنا خلال خليــط الوقائــع •

فليس قانون كونت ، سوى وصف تاريخى لتطور العقـــل الانساني، او هو فرض نظرى بحت وليس بالفرض الامبيريقى لامكان وجود قانون للتقدم يحدد مسار العقل وحركة الفكر • ومن هنا يذكرنا كونت بالموقف الهيجلى ، حيث يحمل قــانون كونت طابعا هيجليا ثلاثيا • كما ويذهــب كونت مثل أستــاذه «هيجل» الى أن ظهور الفلسفات ، ما هى الا «لحظات» تحتمهــا فلسفة التطور التاريخي ، التي تنحــو في النهاية نحو الغايــة الوضعية •

ويعترض ولهلم دلثي Wilhelm Dilthey على وضعيـــة علم الاجتماع ونزعاته الموضوعية عند «كونت» وسائر الوضعييـن و «المتعالين» حيـث يذهب «دلثي» أن علم الاجتماع وفلسفـــة التاريخ قد وقعا في نفس الخطأ • فكلاهما يحاول التوصل الى «مبدأ» أو «قانون» يفسر الظواهر ويحدد مسارها ، وتلك نزعة متيافيزيقية ، وقع فيها كونت ، حين حاول أن يصطنع قانـــون الحالات الثلاث •

ولا ينبغي أن نأخذ بمبدأ واحد يفسر الظواهر ، وليس مـن الوضعية في شيء أن نبحث عن هدف مسيطر فوق البشر ، فمـن الخطأ أن يتطلع علم الاجتمـاع الوضعي الى قوة دافعة تفسـر حركة المجتمع • ومن هنا ذهب دلثي الى عـدم امكان قيام علم الاجتماع الوضعى •

ولذلك يأخذ «دلتى» بفكرة رفض قيام علم احادى النظـرة ، مطلق الهدف ، كعلمالاجتماع الوضعي • فليستهناك أيةأهداف مطلقة ، ولا يوجد أى هدف، سوى الهدف البشرى ، الذى هو الواقع التاريخى •

فالتـاريخ هو الهدف المسـيطر عند «دلتى» ، ويواجه علـم الاجتمـاع الكثير من الحقـائق المعقدة والظـواهر المركبـة والمتشابكة ، وكلها ليست من اختصاص علم الاجتماع الوضعى وحده ، وانما تدخل هذه الظواهر في اختصـاص علوم متعددة كالاقتصاد والاحصاء والسياسة وعلم النفس ومن هنا ينبغـى أن تدخـل هذه العلوم المتخصصـة الى جـانب علم الاجتمـاع

الوضعي ، لمعرفة أو للتوصل الى تلك القوانين السوسيولوجية العامة ، فيما يزعم أصحاب النزعة الوضعية ٠

وأكبر الظن أن تلك الوضعية التى يقول بها كونت ، والتى نعتبر في رأيه أعلى مراحل الفكر البشرى ، والتى انتصرت للمنطق الامبيريقى وقوانينه وتعميماته الامبريقية ، وخذلت المنطق الصورى بقوانينه القبلية a priori في الفكر ، انما كانت اتجاها مقصودا لتبرير قيام «القوانين السوسيولوجية العامة» وتحقيقها في علم الاجتماع ، على اعتبار ان الانساق الاجتماعية هى « أنساق طبيعية natural systems » ٠

فكرة القانون في علم الاجتماع :

ولعل فكرة قيام وامكان التوصل الى «القوانين الاجتماعية» أثارت الكثير من المشاكل العلمية بين الاجتماعيين أنفسهم ، وانقسم علماء الاجتماع فيما بينهم بين مؤيدين ومعترضين ، فمنهم من يؤكد أمكان التوصل الى «القوانين» في علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية ، كما هو الحال عند «راد كليف بروان Radcliffe-Brown » ٠ ومنهم من اعترض على قيامها ، وعلى رأسهم أنثروبولوجى اجتماعى معاصر وأعنى به «ايفانزبريتشارد» ٠ فلقد نظر ايفانزبر يتشارد الى الانساق الاجتماعية على أنها انساق خلقية أو معنوية ، وليست أنساقا طبيعية يمكن مقارنتها بالانساق الفلكية أو الفسيولوجية ٠

وبذلك لا يمكن للانثروبولوجيا أن تتوصل الا الى مجرد التعميمات الفضفاضة ، لا الى القوانين الدقيقة المضبوطة ،التى

يصوغها علماء الطبيعة والفلك في صيغ رياضية كمية • وعلى هذا الاساس يرى « ايفانز بريتشارد » أن أيـــة محاولـــة للقول بامكـان قيام القوانين السوسيولوجية ، انما يـؤدى الى الوضعيــة النظريــة في أسوأ صورهـــا • (١١) ولعل « ايفانز بريتشارد» يقصد بذلك تلك النهاية السيئة التى انتهت اليهـا الوضعية في صورة « الوضعية المنطقية » • (١٢) *

وخلاصة القول ان الوضعية السوسيولوجية عند أوجيســت كونت هى محاولة نظرية فضفاضة ، قصد بها كونت رفع علـم الاجتماع الى مرتبة علم وضعـى كالطبيعيات ولاحلال الفكـر السوسيولوجي الوضعي محل الفكر الميتافيزيقي حتى يقوم علم الاجتماع مقام الفلسفة •

هذا عن موقف أوجست كونت ، واستعراضه لمشكلة مناهــج الفكر ، فاذا ما انتقلنا الى موقف «لوسيان ليفى بريل» وتفسيره لمشكلة قوانين الفكر في المنطق البدائى في ضوء قانون المشاركة ، فلم يسلم ذلــك الموقف هو الآخر من الكثيــر من الاعتراضــات والانتقادات ، التى أكــدت تداعيه ، وأثبتت تهافته ، حيــث اعترض الكثيرون على قانون ليفى بريل في المشاركة ، ومنهم

---

* الوضعية المنطقية هى الطفل المزعج لفلسفة القرن العشرين ، وهـــى حركة ظهرت فى النمسا سنة ١٩٢٢ • حين التقى جماعة من النمسويين أطلقوا على أنفسهم أسم « جماعة فينا Vienna circle » ثم غـادرت هذه الحركة دوائر فينا العلمية ، لتبدأ فى الظهور فى عالم الفلسفة منـذ سنة ١٩٣٦ ، حيث ظهرت على مسرح الفكر الفلسفى • ومن ممثليها الحاليين « رودلف كارناب Rudolf Carnap وهو فيلسوف معاصر ومن كبـــار ممثليها السابقين موريتز شليك Moritz Schlick ، وهانزهان Hanz Han

روبرت لــوى Robert Lowie ، وجولدن فيرز ، وبول رادين Paul Radin ،

الاعتراض على نظرية ليفى بريل بصدد العقلية البدائية :

لقــد ذكر «لوى Lowie » أن ليفى بريل قد تجاهل ذكــاء الفرد البدائي وعقله (١٤) ومنطقه ، حين طلع علينــا بقانون المشاركة ، اذ أن قول ليفى بريل ـ بأن العقلية البدائية سابقــة على التفكير المنطقى ، وأنها لا تعرف القواعد المنطقية ـ قول لا يطابق الحقيقة ، فلا مشاحة في أن البدائى يفكر ، وأنه حيــن يفكر انما يفكر داخل نطاق منطقى ، وحســب أقيسة منطقية أيضا ، فلا يصح اطــلاقا أن ننفى قدرة البدائى على التفكيــر المنطقي ، أو أن ننكر قواه الذكائية والفكرية ، فمن الثابت ان البدائى «انسان منطقى» ، بل انه «فيلسوف Philosopher » له موقفه وفلسفته فى الحياة ، ونظراتــه في الله وفي نفسه وفي العالم ، كما يؤكد «بول رادين» في كتابه :
« Primitive man as Philosopher » • (١٥)

اذ يرى «بول رادين Radin » في الرد على موقف ليفى بريل من المنطــق البدائى واعتبـــاره «منطقا سابقا على المنطــق Prélogique » ،ان البــدائى يســتطيع أن يميز بين الصــواب والخطأ (١٦) ، فهو انسان مفكــر ، وأن لفكره هـــذا أشكالــه العديدة التى تتمثل في اخلاقه ومثله ، كما وقد أطلعنا «رادين» على الكثير من أقوال البدائيين وكلماتهم المأثورة التي تؤكــد فهما منطقيا واضحا لا ينبغي انكاره • (١٧)

ولعل مصدر الخطأ الذي وقع فيه « ليفي بريل » أنه أصـدر « فرضا ميتافيزيقيا » وحـاول أن يدعمـه بشتى الظاهـرات السوسيولوجية المؤيدة ، وهذه محاولة فاشلة من وجهة النظـر الميثودولوجية البحتة ، اذ أننا ينبغي أن « نضع فروضا » تحت محك التجارب والوقائع ، حتى تؤيدهـا أو ترفضهـا • لا أن نفترض الفروض ثم نحـاول البحث عما يؤيدهـا ويدعمهـا باكتشاف « الشواهد » المؤيدة للفروض • على ما فعل « ليفي بريل » حين جمع الكثير من الوقائع والظاهرات التي استقاها مـن رواد الشعوب البدائيـة ـ مـن أمثال « Elsdon Best » و « Cushing » و « Kingsley » ـ ويقول « كارل بوبر Popper » في هذا المعنى :

« اننا اذا لم نتخذ ازاء النظريات موقفا »
« نقديا ، فسوف نعثر دائما على ما نريد ، »
« أي أننا سنبحث عما يؤيدها وسنجـده ، »
« وسنصرف النظـر عـن كـل ما يهـدد »
« النظريات التي نفضلها فلا تقع عليـه »
« أبصارنا • (٨١) »

هذا قول صادق ـ نفند بهزعم ليفي بريل، اذ أن المنهج العلمي في الحقيقة لا يقوم على اثبات أو تأييد الفروض ، وانما يقوم أصلا على منهج انتخاب الحقائق عـن طريق حذف الفروض الباطلة ، كما يذهب « كارل بوبر » •

ولقد أخطأ ليفي بريل أيضا ، فيما يتعلق بمسألة « قوانين الفكر » في العقلية البدائية • حيث زعم أنها تكـون مختلطة

ويشوبها الاضطراب في منطق البدائي ، حيث يغفل « مبدأ عدم التناقض » ويعطل « مبدأ أالهوية » ـ ولكن من الواضح ، على ما يقول « موريس جنزبرج Ginsberg » ان البدائيين في تعاملهم مع سائر الأشياء والموجودات الطبيعية في حياتهم اليومية ، لا يقعون في هذا «الخلط المنطقي» ، والا فانهم ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا على الاطلاق . (٩١)

فلقد تبين أنه لدى « أقزام بنجالا Rangala » عدد كبير من الكلمات المتعلقة بأعمال القوارب وصناعتها ، وأسماء لأجزائها، وطرقهم المختلفة للرسوم والاقلاع ، وأساليبهم في الملاحة والدوران بزوايا حادة ، وكل هذه أمور منطقية بحتة تتعلق بالفن البدائي ، وتمس الصناعات ومظاهر التكنيك البدائي . وهي من المسائل الهامة التي لا يستغني عنها في دراسة العقلية البدائية ، الأمر الذي جعل دوركيم نفسه ، يعيب على ليفي بريل اغفاله هذه الجوانب الضرورية في دراسة المنطق البدائي . (٢٠)

فبالرغم من أن البدائي في حياته « التكنولوجية » البسيطة لا يعرف حقيقة مبدأ العلية في ذاته ، الا أن خصائص هذا المبدأ الأساسية ، متضمنة بل وظاهرة في سلوكه ، اذ أن هناك مقدمات ونتائج منطقية لأفعاله ، ثم أن البدائي لا يلجأ الى القوى الغيبية في تفسيره للظاهرات ، الا اذا أخفقت لديه تلك الارتباطات والسببيات التي اعتاد عليها ، ومن هنا كان الفارق الحقيقي ، بين العقلية البدائية والعقلية المتحضرة ، الذي كشف عنه « موريس جنزبرج » في قوله :

« ان الاختـلاف الرئيسي بين العقليـة »
« البدائية والعقلية المتحضرة ، هو في نسبة »
« مجـال ما هـو طبيعي الى ما هـو فوق »
« الطبيعي عند كل منهما • فكلما اتسع مجال »
« الأول ، ضاق مجال الثاني • (٢١) »

يتضح لنا اذا ـ أن السببيات الغيبية التي يلجأ اليها البدائي ، مردها الى ذلك الفارق الواضح في نسبة مجال « ما هو طبيعي » الى « ما هو فوق الطبيعي Supernatural » •

واعترض برجسون على ليفي بريل وسخر منه ، رغم أنـه الصديق الحميم ، وأنكر قيمة كتب ليفي بريل الجميلة (٢٢) ، تلك التي تؤكد نمطا « بدائيا » للتفكير ، ينسب اليه ليفي بريل كـل ما هو « لا معقول » وكـل ما هـو « وهمي أو غيبي » ، وارتكزت خلاصة نظريـة ليفي بريـل عـلى أن العقـل الانساني قـد تطـور ، وأن المنطق الطبيعي لـم يكـن كما هو الآن ، وأن للعقلية البدائية بنيانا أساسيا يتمايز كلية عن بنيان العقل الحديث •

والحقيقة عند برجسون ـ أن « بنية الفكر » لا تتغير وتبقى هي هي ، ولكن التجربة التي اكتسبتها الأجيـال المتعاقبـة ، وأودعتها المحيط الاجتماعي ، ثم عاد المجتمع فردها الى كل منا ، هذه التجربة هي السبب في رأي برجسون ، في اختـلاف تفكير البدائي عن تفكير المتحضر ، اذ أن الفكر يعمل اليوم كما كان يعمل بالأمس ، ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهـذا ناتج في رأيه الى تبدل حاجات المجتمع بالأمس ، واختلافها عـن حاجته في هذه الأيام • (٢٣)

ومعنى ذلك أن «مادة الفكر» قد تغيرت بفضل تغيير الحاجات الاجتماعية ، وأن ظاهر الفكر قد تغير أيضا بما اكتسبه من تجارب اجتماعية ، الا أن « بنية الفكر الصورية » ظلت كما هي دون تغير ، رغم فوات الأزمان وتعاقب القرون ، وفي ايضاح هذا الرأي يقول « برجسون » :

« ان بنية الفكر هي نفسها »
« ولكن التجارب التي اكتسبتها الأجيال »
« المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعي ، »
« ثم عاد المجتمع وردها الى كل منا ، هذه »
« التجربة هي السبب في اختلاف تفكيرنا »
« عن تفكير البدائيين ، وفي اختلاف انسان »
« الأمس عن انسان اليوم ٠ (٢٤) »

في ضوء تلك الكلمات الصادقة التي ساقها « برجسون » نجد أن الحضارة الاجتماعية قد بدلت الانسان تبديلا عميقا ، اذ أنها ركمت في المحيط الاجتماعي ، حيث زحفت على الانسان طبقات كثيفة من العادات وركمت عليه الكثير من الركامات والمعارف التي سكبها المجتمع في الفرد ، واذا نحن انتزعنا تلك القشرة السطحية ومحوناها ، لوجدنا في أعماق الفرد تلك الانسانية البدائية بصفائها ونقائها ٠

واستنادا الى هذا الفهم — يقول برجسون — ان البدائيين الحاليين الذين نلاحظهم اليوم ونقيم عليهم دراساتنا الانثروبولوجية الاجتماعية ، ليسوا اطلاقا صورة صادقة لتلك الانسانية البدائية

البسيطة النقية ، اذ أن العقلية البدائية الحالية مغشاة أيضـــا بطبقة من النظم والرموز البدائية ، اختزنها المجتمع البدائي ، وسكبها في كل فرد منهم ٠

الا أننا لا نغالي مع « برجسون » اذا ذهبنا الى القول ــ بأن هذه الطبقات الكثيفة التي غشت على عقل الانسان البدائي ، لهي أقل كثافة بلا شك مما هي لدى المتحضر ٠ (٢٥)

وهذا الفهم البرجسوني الدقيق لطبيعة الفكر البدائي ، هو ما تؤكده كلمات Elsdon Best ، في حقيقة الفكر الماؤري حيث يقول :

« نحن لا نعرف شيئا مطلقا عـــن باطن »
« الفكر الماؤري ٠ اذ ينبغي لأجل ذلـــك »
« أن نصعد عبر القرون الكثيــرة الى تلك »
« الحقبة الغابرة حيث كنــا نعيش في الحال »
« البدائي ، وقد مضى وقت طويل منذ أن »
« أغلقت أمامنـــا أبواب هـــذا الطريق »
« الغامض ٠ (٢٦)

يتضح لنا من كلمات Elsdon Best وهو نفس المصدر الـــذي استقى منه ليفي بريل ، واستند اليه في دراساته عن منطق العقل البدائي وبالرغم من أنه كذلك ــ الا أنه يقول : اننا لا نعرف شيئا ولسوف لا نعرف شيئا عن عقلية الماؤري ومعتقداتهم ٠٠٠ كما وأننا نجهل أيضا ما ينطوي عليـــه باطن الفكر الماؤوري ومحتوياته من تصورات غيبية ــ اذ أن العقلية المتحضرة في رأيه،

لا تستطيع اطلاقا أن تهضم محتويات تملك العقليــة التي مرت عليها القرون وهي مغلقة على ذاتها في عالمها الغيبي ٠

ومعنى ذلك أن Elsdon Best نفسه ، قد تردد الى حد بعيد في تفسيره لتلك العقلية الغيبية البدائية، نظرا لشدة جهلنا بطبيعة الفكر المأثوري وسبر أغواره التي تمتد بعيدا عبر القرون وهي تنغلق على ذاتها ٠٠٠ ونحن نتساءل ـ بدورنا اذن ؟

ولماذا يعتمد ليفي بريل على أصول لا تستند الى تجربـــة حقلية ولا تقوم على يقين ثابت ؟ ٠

هـذه بعض الاعتراضات التي قــال بهــا الفلاسفة وعلمـاء الاجتماع أنفسهم في دحض نظريـــة « ليفي بريل » في المنطق البدائي ، ولقد أشار الأب شميت Schmidt في كتابه : « أصل ونشأة الدين The Origin and growth of Religion الى اعتراض آخر استند اليه من وجهة النظر التاريخية البحتة التي يمثلها «شميت» خير تمثيل ٠

فذكر أن « ليفي بريل » قـد أخفق في دعـــواه التي تتعلق بمسألة التفكير البدائي السابق على المنطق prélogique اذ أن « ليفي بريل » لم يحاول أن يحدد نسقا تاريخيا ، بفضله تترتب المجتمعات وفق ترتيب او في تتابع زمني حيث تتضح لنا مـن خلاله ملامح المراحل المختلفة لمظاهر « التفكير اللامنطقي » أو « السابق على المنطق » ٠

وبالتالي يستحيل علينا ـ في رأي « شميت » ـ القول « بمنطقية » أو « سبق منطقية » العقلية البدائية دون اي تحديد سابق لها ، من حيث نشأة هذا التفكير المنطقي وتطوره خلال التاريخ ٠ وهنا يكمن المصدر الأساسي في اضطراب دراسات « ليفي بريل » الأنثروبولوجية ٠ (٢٧)

ويتمثل النقد الهادم لنظرية « ليفي بريل » في تلك الكلمات التي ساقها « شميت » :

« لقد أخفق ليفي بريل في أن يقوم »
« بأدنى محاولة في ترتيب مراحل الفكر »
« السابق على المنطق في نسق تاريخي ، كما »
« لم يبحث أيضا عما اذا كانت هناك مرحلة »
« أكثر سبقا للمنطق في مراحل متأخرة »
« أو مبكرة ، أو أن يحدد لنا مرحلة »
« أكثر ثباتا عن غيرها ٠ ومن ثم يستحيل »
« علينا أن نعرف كيف ظهرت واستقامت ٠ (٢٨) »

هذا اعتراض تاريخي خالص، التفت اليه «شمت» الا أن هناك اعتراضات منطقية أخرى قد نبهنا اليها «الأب شميت» فاذا كان «ليفي بريل» قد حاول أن يثبت أن العقلية البدائية بعيدة عن فهم الفكر العلي ، فهي بالضرورة ـ في رأيه ـ لا تستطيع اطلاقا أن تستخلص النتائج المنطقية من مقدماتها ، نظرا لانعدام مبادىء «العلية» «والتناقض» «والهوية» في العقل البدائي ٠

وهنا يقدم شميت اعتراضاتـه ، حيث أن « ليفي بريل » لم يحدد لنا تعريفا علميا دقيقا لما يقصده « بالبدائي Primitive » ، وهي كلمة عسيرة الفهم ، جعلها ليفي بريل قاصرة على « غير الأوربيين » .

وقد غاب عن «ليفي بريل» أن هناك الكثير من مظاهر التفكير السابق على المنطق تتجلى بوضوح في مجتمعات متقدمة في أوربا وأمريكا ، حيث نشاهد أحيانـا شدة الايمان بمسائل غيبية أو خرافية . اذ أن هناك آثارا للسحر ما زالت عالقـة في جوانب الحضارة الحديثة .

كما ان للخرافـة la superstition فيما يقـول « برجسون » وظيفتها في العقل الانساني ، اذ أن « الكائن العاقل هو بطبيعته كائن متوهم » ـ لأن هناك جوانب « لا معقولة » في العقل ، تميل الى الأخذ بالغريب و « اللامعقول » . (٢٩) فالخرافة ـ اذا فيما يقول « برجسون » ـ موجودة في كل المجتمعات (٣٠) لأن الانسان هـ والكائن الوحيد الذي يرتبط عقلـه بأشياء « غير معقولـة déraisonnable ، وفي هذا المعنى يقول « برجسون » :

« ان الانسان العـارف هـو الكـائن »
« الوحيد الذي بعقله يستطيع أن يربط »
« وجوده بأشياء غير معقولة . (٣١) »

وأخيرا نستطيع أن نختتم تعقيبنا على وجهة النظر الاجتماعية عند ليفي بريل ومساهماته في ميدان الدراسات المنطقية البدائية، فنقول انه قد أخفق بلا شك بمساهمته تلك ، لأنـه فيما يرى

« روجيه باستيد Bastide (٣٢) » ، قد اقتصر في دراسته للعقلية البدائية على المرحلة اللاهوتية في قانون أوجست كونت .

ويبدو أن النقد الحاسم لافتراضات ليفي بريل عن عدم التناقض والذاتية عند البدائيين ، لا يمكن الا أن يكون نقدا في مستوى فلسفي بحت ، وفي ضوء هذا المستوى ، وفي ضوء برجسون نفسه ، الانسان واحد بعينه ، لا يختلف منطقه قديما وحديثا ، وأن الفكر الانساني أيا كان لا يستطيع أن يتخلى عن التفكير بقانوني « الذاتية وعدم التناقض » . فالعقل أو الذكاء من حيث هو كذلك ، واحد في كل الأجيال ، ولذلك فان افتراضا كافتراض قانون المشاركة ، ان هو الا خيال خصب عند ليفي بريل فلا يختلف البدائي عن المتحضر الا في المادة أو التطبيقات المختلفة لقانوني الفكر الاساسيين أعني « الذاتية والتناقض » .

وفي محاضرة مشهورة القاها « ليفي بريل » في اكسفورد ، تنازل فيها عن كل ما يشوب نظريته في العقلية البدائية من لبس وغموض . فاعترف بأنه لم يحسن اختيار لفظ « بدائي Primitif » . ثم اعترف ايضا بان الطبيعة الانسانية واحدة في كل زمان ومكان ، كما اكد ليفي بريل على وجود آثار للسحر وللعقلية البدائية ما زالت قائمة في مجتمعاتنا المتحضرة . وبذلك خفف ليفي بريل من حدة الغموض الذي كان واضحا في نظريته من العقلية السابقة على التفكير المنطقي .

* * *

مناقشة نظرية السحر عند مارسيل موس :

واذا ما انتقلنا الى مناقشة وتقويم موقف «هوبيروموس» بصدد التصورات والقضايا والاحكام ، وتفسيرهما لتلك المسائل المنطقية من زاوية قضايا السحر وقوانينه ، وبالاستناد الى سيادة وجهة النظر الإجتماعية في الكشف عن مصادر اجتماعية للتصورات والاحكام .

نقول لقد جعل « هوبيروموس » من السحر ظاهرة اجتماعية ، على حين أنه في الواقع أمر غيبي بحت ، ولا علاقة له بعالم « الظواهر » التي هي موضوع العلم الوضعي ، اذ أن فكرة « المانا Mana » باعتراف مارسيل موس نفسه ، فكرة غامضة شوهاء ، كما أنها ليست « عقلية أو منطقية » .

فكيف تكون تلك المانا ـ هذه الفكرة اللامنطقية « رابطة coupla » في بنية القضية المنطقية ـ على ما يدعى هوبير وموس ؟ وفي أي صورة يشاء هوبير وموس أن يؤلفا شكلا من القضايا المنطقية تلعب فيه «المانا» دور «الرابطة» ؟

في الواقع ـ ان علماء الاجتماع الذين هاجموا الميتافيزيقا منذ البداية ، قد وجدناهم في آخر الامر ، يدرسون عالم السحر والخرافة ، ويعقدون شتى الصلات بين هذا العالم الغيبي الخالص ويربطونه بعالم المنطق الواضح الدقيق .

ولقد اعترض الكثيرون من الفلاسفة وعلماء الاجتماع

انفسهم على هذا المســـلك الغريب الذي سلكه هوبيــر وموس وسلفهما جيمس فريزر ٠

فلقد رفض « جيرفتش Gurvitch » وجهات النظر المختلفــة التي قــال بها كل من «فــريزر» و «كودرنجتون Codrington » و « هوبير وموس » بصدد نظرية السحر ، كما أنكــر جيرفتش فكرة «المانا» بقوله :

« ان المانا قوة فوق طبيعيــة لا تتضمن »
« قداسة أو خضــوعا أو قهرا ، كما أنها »
« لا تجلب النجــاة والخلاص ، وهي دون »
« أن تــكون ســـامية هــي كامنــــة في »
« الموجودات (٣٢) ٠ »

ومعنى ذلك ــ أن «فكرة المانا » تلك التي أضفى عليها هوبير وموس طابع القداسة والقهر ، نجدها عند جيرفتش مجردة عــن تلك المعاني ، اذ أنها فكرة « فوق طبيعيــة Surnaturelle » ولا علاقة لها بعالم الأشياء والكائنات ، واذا كان هوبير وموس قــد نسبا الى فكرة المانا تفسيرا لمبدأ العلية ، فلقد اعترض « الأب شميت Schmidt » على هذا الفهم ، ورفض كتابات هوبير وموس بصدد نظريتهما عن مبدأ العلية والسحر ، وعلق عليها بقوله :

« لقد اتخذ هذان العالمــان موقفــا محيرا ، »
«و ترسماسبيلا لا معقولا بصــدد تفســيرهما »
« لقوانين العليــة كما يتفهمها السحر ٠ (٣٤) »

ومعنى ذلك أن «الأب شميت» قد أنكر صلة السحر بالعلية ، وعاب على هوبير وموس تلك المواقف المحيرة labyrinthine واللامعقولة ، لتفسير مبدأ العلية في ضوء منطق المانا ٠

ولقد رفض « هنري برجسون Bergson » أيضا فكرة المانا واعترض عليها ، كما رد على كل من هوبير وموس بصدد مسألة قوانين السحر ، وزعمهما أن الاعتقاد بالسحر لا ينفصل عن الاعتقاد « بالمانا »، بمعنى أن تصور « المانا » هو المقدمة المنطقية والقضية الأولية التي تكونت في بنية الفكر البدائي ، ومن ثم صدرت «التصورات السحرية» كنتيجة حتمية لهذا التصور الأولى السابق ٠

وارتكانا الى هذا الأساس توهم هوبير وموس أن أساليب السحر وتجاريبه ، انما هي تطبيقات عملية لمبادىء منطقية ، مثل « الشبيه يؤثر في الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » ـ ولقد اعترض برجسون على تلك المبادىء الوهمية التي صاغها علماء السحر بقوله :

« لا شك في ان تلك المبادىء قد تصلح »
« في تصنيف العمليات السحرية ٠ ولكن »
« ذلك لا يعني مطلقا أن هذه العمليات »
« مشتقة من تلك المبادىء ٠ واذا بدأ »
« العقل البدائي أول ما بدأ يتصور »
« المبادىء لسرعان ما فضحت له التجربة »
« خطأه ٠ (٣٥) »

ويتضح من اعتراض برجسون هذا ، أن تلك المبادىء والقوانين التي صنفها هوبير وموس ، قد تفيد وتصلح في التصنيف اللاحق لعمليات السحر السابقة ، ولكنها لا تصلح اطلاقا في تفسيرها ، بمعنى أن تلك العمليات السحرية ليست مشتقة بالضرورة من تلك المبادىء والقوانين التي لا تصدق بالتالي على كل حالاتها الجزئية، اذ أن كذب النتائج التي تفضي اليها تجارب السحر وأساليبه ، تبين بشكل واضح للذكاء البدائي الساذج خطأ تلك القوانين وزيفها •

كما ويكمن السر في تصديقنا لعمليات السحر ونجاحها ، الى أن الاخفاق في عملية من عملياته ، يمكن أن يعزي الى نجاح عملية أخرى معاكسة ، وهذا وهم كاذب ، صدقت فيه تجربة السحر ولو كذبت • (٣٦)

موقف « روجيه باستيد » من قوانين السحر

ويمكننا في هذا الصدد ـ ان نشير الى اعتراض « روجيه باستيد Bastide » حيث أنه قد أنكر تلك القوانين السحرية التي أطلقها علماء السحر ، لكي تفسر سائر الظاهرات السحرية ، من حيث أن تلك القوانين في زعمهم ، انما هي نتيجة حتمية لعملية ترابط المعاني L'association d'idées •

ولقد أنكر « باستيد » هذا الزعم ، وذهب الى أنه لا يوجد في الحقيقة بين «موضوع السحر» و «صورته L'image » الا مجرد اتفاق وشبه ضعيف • اذ أنه في بعض ضروب السحر ، يعمل الساحر على موت عدوه بأن يغرز دبوسا في « تمثال أو صورة

هذا العدو » ـ ولكن ليس ثمة حاجة الى أن يشبه هذا التمثـال صـورة العدو الذي يراد موته ، حتى ولو كـان الشبه بينهما ضعيفا باهتا ٠

ومعنى ذلك أن السحر ـ في رأي «باستيد» ـ على جانب كبير من التأويل ، كما وأنه يفوق مجرد النتائج التي تؤدي اليهـا قوانين ترابط المعاني (٣٧) ٠ واذا كان باستيد قد اعترض على تايلون وهوبير وموس ، فقد أنكر أيضا تلك المحاولة الفاشلـة التي قام بها فريزر في معالجته لظواهر السحر ، حيث جـاءت دراسـته سطحية لا عمق فيها ، (٣٨) باعتراف الاجتمـاعيين أنفسـهم ٠

فقد ذهب فريزر الى أن السحر مرحلة أوليـة لمنطق الذكاء الانساني ، كما أنه أول العلوم ، ولعله قد استوحى في ذلك آراء أوجست كونت وكتاباته بصدد تلك المسألة ، حيث أعلـن أن كيمياء الشعوذة Alchimie كانت مصدرا لعلم الكيمياء ، وأن علم التنجيم Astrologie كان أصلا لعلم الفلك ٠

وعلى هذا الاسـاس ، حاول جيمس فريزر أن يعقد شـتى المماثلات بين منهج العلم ومنهج السحر ، اذ أن منطق السحر يؤمن بخضوع الطبيعة لنظام ثابت ، كما أن منهج الساحر يستند إلى أن نفس الأسباب تفضي الى نفس النتائج ، ولكن باسـتيد ذهب الى أن هناك اختلافات واضحة بين العلم والسحر من حيث المنهج ـ فيقول :

« ان الخـاصية الأولى للعلم هـي روح »
« النقد، ولم يولد العلم الا منذاليوم الذي »
« استعاض فيه الباحثون بحكم العقل على »
« رأي السـلف • أما السـحر ، فهو على »
« العكس من ذلك ، لأنه مقيـد بالحدود »
« التي رسمتها التقاليد • (٣٩) »

وفي هذا القول الفصل ـ يتمثل الخلاف بين روح العلم التـي انبثقت من روح النقد Critique ، وبين طبيعة السحـر التـي استندت ـ كعقيدة راسخة في عقل السلف ـ الى حدود جامـدة رسمتها التقاليد •

فليس هناك ثمة شـبه في المنهج ، بين منطق العلم ومنطـق السحر ، بل هما على طرفي نقيض ، فان السحر يأخذ في التقلص كلما اتسعت دائرة العلم (٤٠) وليس السحر علما ، وكيف يكون ذلك كذلك ؟•• وقد كان السحر عقبة كأداة في سبيل نشـأة العلم ، فوقف حجر عثرة ازاء تقدمه وتطوره (٤١) •

هكذا يقول برجسون وباستيد في الرد على هوبير وموس ، ثم ان هنا أيضا افتراضا لا يقوم الا في وهم هذين الكاتبين لتبرير أثر المجتمع في قيام التصورات والاحكام • وكان الأولى أن يقال، ان العقل الانساني يجرد معاني الأشياء ، ويضع الالفاظ ويربط بينها في أحكام ، طبقا للقوانين المنطقية ، دون ما حاجة الى أن يكون ساحرا وقبل أن يكون ساحرا ، فما دام الانسان يعقـل ويتكلم ويحكم بطبعه فانه لا يحتاج أن يكون قبل ذلك ساحرا •

* * *

مناقشة وتقييم موقف دور كايم :

ولا شك أن وجهة النظر الدوركايمية في الاصول السوسيولوجية للفكر المنطقي ، جديرة بأن ينظر اليها المناطقة بعين الاعتبار ، فقد كشف دور كايم ببراعته الجدلية الفائقة ، عن الأصل الاجتماعي ، في عملية التصنيف وما يتعلق بها من مقولات الجنس والنوع ، كما ساهم دور كايم مساهمة تستأهل النظر حين يدرس مسألة التصورات المنطقية ، وعالج نظرية الحكم في ضوء مذهبه السوسيولوجي . وفي الواقع يعطينا دور كايم نظرة شاملة للحول الاجتماعية لمشاكل المنطق .

وفي الحقيقة ان مشكلة الحكم والتصور هي مشكلة عريقة في الفكر الميتافيزيقي ، فقد سيطرت على كل الفلسفات الكبرى قديمها وحديثها ، بحيث نستطيع أن نقول مع « سيباي Séailles وبول جانيت Paul Janet » حين أشارا الى قيمة مشكلة الحكم والتصور بقولهما :

« ليست هناك مسألة احتلت مكانا بارزا في »
« تاريخ الفلسفة مثل ما احتلته نظرية »
« التصور . (٤٢) »

ويمكننا أن نستعرض حلول الفلسفة ، ووجهات النظر الميتافيزيقية بصدد نظرية الحكم ، قبل مناقشة الحل السوسيولوجي الدور كايمي ، وعلينا أيضا أن نتابع تلك النظرية في أصولها الفلسفية ، فان مسألة التصورات والاحكام ، هي مسألة عريقة في التفكير الفلسفي والمنطق .

فقد تساءل الفلاسفة : من أين جاءتنا التصورات أو المعاني التي تمتاز بالعموم والكلية ولا تخص فردا بالذات ؟ . فذهب أفلاطون الى أنها لا بد أن تكون «مثلا» سبق أن شاهدناها في حياة أخرى سابقة . وذهب أرسطو الى أنها صور منتزعة بالتجريد من العالم الواقعي ، ومن ثم جاءت الأجناس والانواع. ورأى الاسميون ، أن التصورات لا وجود لها ، وانما هناك فقط الألفاظ العامة . ورأى الديكارتيون ، أن الكثير من التصورات انما هو فطري في الذهن .

وبازاء هؤلاء وقف التجريبيون يعارضونهم ، فيقولون أن لا شيء بفطري في الذهن ، وأن المعاني ان هي الا احساسات جاءت من التجربة . ولكن التجريبيين المتأخرين في القرن التاسع عشر ، وقفوا عند ضرورة اكمال التفسير التجريبي . فالاحساسات في التجريبية القديمة لا تزال فردية ، فوجب على التجريبيين المتأخرين بيان كليتها وعمومها ، فأدخلوا لتفسير ذلك ، اعتبارات مستمدة من نظرية تطور الأجناس ، فقالوا ان المعاني انما أصبحت كلية في النوع الانساني وذلك بطريق الوراثة ، والوراثة ظاهرة بيولوجية .

وفي ضوء هذا ، نجد أن الاجتماعيين ، يريدون اضافة تفسير اجتماعي لأصل هذه التصورات في المجتمع . وبالمجتمع يفسرون العموم والكلية .

أما عن فكرة الاحكام ، فمن المعروف في التفكير الفلسفي منذ القدم ، أن المفكر لا يستطيع أن يفكر ويتقدم الا بربط

التصورات في أحكام، وذلك برابطة بين محمول وموضوع يؤلفان قضية • فقال أفلاطون ، ان الاحكام انما هي ممكنة بفضل قانون المشاركة بين المحمول والموضوع • وقال أرسطو ، ان الحكم انما هو ممكن ، لأن الموضوع يندرج في تصور المحمول لعمومه ، وقال الميغاريون باستحالة الحكم أصالة •

وفي الفلسفة الحديثة ـ نجد أن «التصوريين» من أمثال «ديكارت» يرون أن أطراف الحكم أي التصورات ، انما هي متضمنة بعضها في بعض وما علينا الا أن نلتفت اليها بالبداهة والحدس فنستخرج الاحكام • أما التجريبيون ، فقد قالوا ان الاحكام انما ترتبط أطرافها ، أعني المحمول والموضوع بفضل ظاهرة التداعي السيكولوجية ، فهم عند موقفهم الحسي •

و «كانط» يعارضهم بقوله ـ ان العلم يقوم على الاحكام ولا يمكن أن يقوم على مجرد التداعي الحسي ، ولا بد أن تكون هذه الاحكام لها اصول وقوانين سابقة في الذهن بمقتضاها ترتبط أطراف الأحكام ، ارتباطا كليا وضروريا • مما يصون قيمة المعرفة العلمية ، ويرفعها من مرتبة الحس ، الى مرتبة المعرفة العلمية الوثيقة • ولذلك ميز كانط بين ما أسماه «بالاحكام التحليلية» و «الاحكام التركيبية» و «الاحكام التركيبية الأولية» •

وبعد هذا الاستطراد التاريخي السريع ، نريد أن نقف عند موقف الاجتماعيين الذين أرادوا أن يرتدوا حتى بنظرية الاحكام ـ وهي الفعل الاساسي للفكر • فلا يستطيع الانسان أن يفكر أو حتى يعمل دون أن يحكم ـ يريدون أن يرتدوا حتى

بهذه الأحكام المنطقية الى المجتمع ، ونريد أن نبدأ الآن لنمتحن موقفهم هذا في الأصول الاجتماعية للحكم والتصورات ٠

في الواقع - لقد حاول المذهب الاجتماعي الدور كايمي - كما هو الحال في كل مذهب جديد من مذاهب الفكر الفلسفي - أن يهدم المذاهب السابقة عليه ، وأن يشيد لنفسه موقفا خاصا ٠

ولذلـــك اعترض دور كايم على مواقف الفلسفـــة ، وأنكر التصورية التجريبية بصدد مسألة التصورات ، حيـــث يرى أن التصورات المنطقيـــة انما تتمايز تماما عن تلـك التصورات الحسية التجريبية ، اذ أن الأولى ثابتة وعامة ، أما الثانية فتصدر عن احساسات متغيرة، كما أنها في الوقت ذاته تتعرض للاختفاء والزوال فلا تخلف وراءها شـــيئا ما ٠ (٤٣) وهكــذا اعترض دور كايم على أصحاب النزعة التجريبية ٠

ولقد اعترض دور كايم أيضا على المذهـــب العقلي ، وأنكر تلك القبلية التي قال بها كانط بصدد ضرورة الأحكام وعمومها، اذ أن المجتمع في زعم دور كايم يلعب دورا أساسيا في تشكيـــل تلك الاحكام ٠ حيث أنها تستمد عمومها وقبليتها من المجتمع ، فان ما هو «عام» لا يتحقق وجوده الا فيما هو «جزئي» (٤٤) ٠

كما أن الانسان من وجهة النظر الدور كايمية ليس وحيـــدا ومنفردا في مواجهته للطبيعة ، لأن المجتمع قائم بلا شـــك بين الانسان والطبيعة ، فتتلون اذن أحكامه وتصوراته بالعناصـــر الاجتماعية ، ومن بنيـــة الفكر الجمعي وردت على الانســان

وسائل فهمه للطبيعة وأدوات ادراكه لها (٤٥) ، ومن ثم يصبح النظام المنطقي هو أحد أشكال النظام الاجتماعي • (٤٦)

فالمجتمع اذن ـ في زعم دور كايم ـ أساس المنطق ، كما أن التصورات المنطقية هي ذات أصول يستمدها الانسان من الخارج • وليست الأحكام من خلق الذات المفكرة الفردية ، اذ أنها وليدة التصور الجمعي ومن خلق الذات الجمعية •

ولكن دور كايم ازاء موقفه من مسألة الحكم ، لم يسلم من الوقوع في الأخطاء ، فاذا كان المجتمع في زعمه ، هو المهبط الوحيد لتلك التصورات على اعتبار أن للمنطق الجمعي طريقته الخاصة في التفكير ، فاننا نتساءل مع « هنري برجسون Bergson » في الرد على دور كايم ، •• بأننا اذ نسلم معه بوجود تصورات مشتركة بين الأفراد تلك التي تتمثل في اللغة والتقاليد ، ولكن كيف يتعارض المنطق الفردي مع المنطق الجمعي ؟؟ وكيف نلحظ ذلك التنافر البين حين يصطدم ذكاء الفرد بعقل الجماعة ؟؟ (٤٧) •

ولقد رد برجسون ، هذا التعارض الذي نلحظه أحيانا بين منطق الفرد ومنطق المجتمع ، الى أن هناك تمايز أكيد بين « الذات الفردية Le moi individuel » من جهة ، و « الذات الاجتماعية Le Moi social » (٤٨) ، من جهة اخرى •

واذا كانت الذات الفردية تنتسب الى الذات الاجتماعية ، الا أن هناك خصائص أصيلة وفريدة Unique » تتسم بها الذات الفردية ، مما يجعلها تتعارض مع اتفاق الجماعة ، تلك

الخصائص الأصيلة التي تتمثل في عقل حر مبدع ، وفكر خالص خلاق ، دون النظر الى ما أجمع عليه النـــاس من اتفاق ، اذ أن « تفكير المرء على النحو الذي يفكر به الجميـــع لا يوصل الى الحقيقة » على ما يقول Paul Mouy (٤٩) ، اذ أن الفكر المنطقي الذي ينشد وجه الحق ، انما يخضع لقوانين العقـــل الصورى ومبادئه المجردة ، دون الخضوع اطلاقا الى اتفاق الجماعة ٠

واستنادا الى هذا الفهم ــ انتقد Paul Mouy نظرية الاحكام عند الاجتماعيين من حيث أن الحكم عملية ذاتيـــة ، تعبر عن حقيقة داخلية réalité intérieure على أعتبار أن الحكم ، هو نتاج للنشاط المستقل للكائن المفكر ، بعيدا عن معايير الجماعة ٠

ولقد غـــاب عن «دوز كـــايم » ، أن المنطق علم معيـــاري Normative تتعلق أحكـــامه ببنية الفكر الداخلية ، دون مـــا حاجة الى « صور خارجية » ونماذج اجتماعية ، اذ أن «المعيار» شيء أصيل في العلم المعياري ، وهو الذي يكون موضوعه الخاص (٥) ٠ ومن ثم كان المنطق هو علم التحقق من الصدق والتثـــبت من اليقين ، وعلى هذا الاســـاس يكون المنطق علما برهانيا ، ويستقل تماما عن علم الاجتماع ، وبالتالي لا تكون الحيـــاة الاجتماعية أساسا لقوانين الفكر والمنطق ٠ (٥١)

ولقد اعترض Pitrim Sorokin على فكرة الاصل السوسيولوجي لمقولات الفكر الانساني ، وهي أعم وأهم التصورات العامـــة ٠ وأنكر مزاعم دوركايم بصـــدد هذا الأصل الذي يثير الشك والريبة ، وأعلن تهافته بقوله :

« اننـــا نرى أن تلــك المقولات المنطقيــة »
« الرئيســـية ، انما هــي واحدة بذاتهــا في »
« عقول الفلاســـفة ونجدها كما هي نفســها »
« عنـــد كونفوشيوس ، وأرســـطو ، وتوما »
« الاكـــويني ، وعنـــد ايمانويل كـــانط »
« ونيوتن ، وباســـكال ، ودور كايم • وهذا »
« لا يتـــأتى أو يتحـــقق ، اذا مـــا كانـــت »
« المقولات مجرد انعكاس لتلـــك الخصائص »
« الكامنـــة فـــي مجتمع معين بالذات ، حيـــث »
« أن تلك المجتمعـــات التي عاش فيهـــا هؤلاء »
« الفلاســـفة ، انما تختلف فيما بينها اختلافا »
« كامـــلا • (٥٢) »

وأعتقد أن هذا الاعتراض ، الذي ساقه Sorokin ، يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ، بصـــدد سوسيولوجية مقـــولات الفكر ، اذ أننا نستطيع أن نسأل « دور كايم » وأتباعه ـــ كيف نفسر عمومية تلك المقولات وثباتها في عقول الفلاسفة ؟ علـــى الرغم من اختلاف شعوبهم وثقافاتهم •؟

وبصدد فكرة التصنيف الى أجناس وأنواع ، ظن دور كايم ، أن مصادر التصنيف و «تسوير» موضوعات القضايا ، قد أتت من الخارج ، وصدرت عن الوجود الاجتماعي الخـــارجي • ولكنا نقول مع بول موى «Paul Mouy» ان مقولات المنطق على العموم ، ليست « أنماطا » للوجود ، وانما هي «أنماط للفكر» (٥٣) •

بمعنى أن المقولات ، في واقع أمرها هي ، مبادىء أو وظائف

الفكر حين ينظم التجربة ، فمن ثم لا تقوم أمام الفلاسفة أيسة صعوبات في اعتبارها قائمة كجزء جوهري في بنية العقل الفردي ٠

ولذلك يرى جنزبرج – Ginsberg أن دوركيم ، لم يوفق في تفسير مقولات المنطق من وجهة النظر الاجتماعية (٥٤) ، حيث التفسير الاجتماعي يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب ، في تحليل أصول المقولات ٠

وفيما يتعلق بمسألة التمايز بين الصواب والخطأ ، وهي من المقاصد الرئيسية للمنطق ، أقام دوركيم ، تمايزا اجتماعيا بين « المقدس » Sacré وغير المقدس Profane (٥٥) ، واستنادا الى ذلك الاصل الاجتماعي لفكرة التناقض ، يستطيع الانسان في زعم دوركيم ، أن يميز بين الصواب والخطأ ، فأصبحت تلك المسألة المنطقية العامة ، ظاهرة نسبية تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات ، بمعنى أن قيمة الحقيقة في رأي دوركيم انما هي آتية من اتفاق الجماعة بما تفرضه على الأفراد من قيم ومعايير مستمدة من بنية الفكر الجمعي ٠

ولكنا في الرد على دوركيم – يجب أن نميز تماما مع « ج٠ م٠ بالدوين J. M. Baldwin » (٥٦) بين الاتفاق الذي أصله الجماعة syndoxique ، وبين الاتفاق غير الجماعي synnomique ٠ ولقد اصطنع « بالدوين » هذين المصطلحين ، ليعني بالمصطلح الأول syndoxique تلك الحقيقة أن الاحكام التي يعتنقها الفرد نظرا لعمومها وشيوعها بين الناس ٠ ومثل تلك الحقيقة انما تصدر

عن إتفاق الجماعة ، كما أنها تفسر بالجماعة وحدها لأنها من ظواهر المجتمع ومن ثم يكون موضوعها علم الاجتماع ٠

ولقد قصد بالدوين بالمصطلح الثاني synnomique ذلك الاتفاق التلقائي أو الاعتناق الفردي الذي أساسه اعتناق الحقيقة اعتناقا حرا٠ وهذا هو الاعتناق الحر أو الاذعان الفردي للحقيقة من حيث هي كذلك ، تلك الحقيقة التي تتقبلها العقول الفردية مهما اختلفت الصور أو النظم الاجتماعية ٠

ويتمشى مثل هذا النوع الثاني من الاعتناق ، مع طبيعة الفكر وتقدمه ، اذ أن الحقائق أيا كانت انما يتفق عليها الناس ، لا لأنها صادرة عن المجتمع ، وانما لأنها اتفاق طبيعي وانضياع حر لعقول طليقة من قيود المجتمع ٠ وأعتقد أن « بالدوين » استطاع بذلك أن يضع حدا لادعاءات علم الاجتماع ٠

واذا كانت اللغة هي أساس الفكر والمنطق ، كما افترض الاجتماعيون بصدد تفسير مسألة صلة اللغة بالمنطق ، فان هذا افتراض خاطىء ٠ فقد تلمس الاجتماعيون السبيل الى فهم حقيقة المنطق البدائي عن طريق دراسة اللغات البدائية وأجروميتها ٠ (٥٧) ٠

وعلى هذا الأساس أو الافتراض الخاطىء ــ درس « لوسيان ليفي بريل » و « مارسيل جرانيت » و « فرانز بواس » اللغات البدائية دراسة وصفية مقارنة ، واتفقت أبحاثهم ودراساتهم باستخدام المنهج المقارن على أن اللغة البدائية ــ على عكس ما هو مألوف في اللغات الحديثة ــ انما يغلب عليها عدم الصورية والتجريد ٠

وذهب دوركيم - الى أن الانسان لا يفكر تفكيرا منطقيا الا داخل اطار النسق اللغوي الذي ينتسب اليه الانسان في حياته الإجتماعية ، على اعتبار أن اللغة ظاهرة اجتماعية تعم البنـاء الاجتماعي برمته ·

ومن ثم تصبح اللغة اجتماعية المضمون ، لأنها ليست مـن خلق الانسان الفرد ، اذ أنها هبطت الينا من عالم الفكر الجمعي، ويعتبر ذلك في رأي دوركيم مصدر ثبات اللغة وعمومها (٥٨) ، كما تصبح بالتالي مصدر ثبات الفكر وعمومه بين الناس ·

ولكنا في الرد على دوركيم وأتباعه مـن سائر الاجتماعيين ، نقول ان اللغة لا يمكن اطلاقـا أن تفرض الخطوط الأولى التي بفضلها يعمل الفكر المنطقي ، اذ أن الأفكار ليست مصنوعـات لغوية ، وقد تكون روح المجتمع كامنة في اللغـة ، ولكن تلـك الروح بعيدة تماما عن عالم المعاني والمعقولات ·

فالفكر سابق على اللغة ، اذ أن اللغة ليست الا تعبيرا عـن تصور أو عن حكم عقلي ، وهو سابق على اللغة بالضرورة ، اذ أننا نفكر أولا ثم نصوغ افكارنا تلك في قوالب لغوية · وقـد تكون اللغة من صنـع المجتمع ، ولكن عالـم المعاني والمقولات والصور العقلية الخالصة هي من خلق العقل ، وليس الانسان مفكرا أو عاقلا لأنه حيوان اجتماعي ، كمـا زعم دوركيم ، بل ان الانسان على العكس من ذلك هو اجتماعي لأنه كائن عاقـل مفكر ، ولو لم يكن « العقل » لما كان الانسان بما هـو انسان أبدا (٥٩) ·

ولقد ذاع الشك في صحة الأبحاث التي قام بها الأنثروبولوجيون الاجتماعيون بصدد اللغة البدائية وصلتها بالفكر البدائي ، ولم يستطع هؤلاء العلماء معرفة خفايا تلك اللغات الغريبة ومفهوماتها ودلالاتها • ولقد اعترف « لوسيان ليفي بريل » نفسه بتلك الصعوبات التي واجهت علماء الانثروبولوجيا الاجتماعية للالمام بتلك اللغات البدائية نظرا لتعددها ، وتعقد مصطلحاتها وقواعدها اللغوية • (٦٠)

ومن ناحية أخرى ـ لا يمكن أن نعتبر اللغة وسيلة لسبر غور الفكر الانساني ، أو للكشف عن الاختلافات العقلية التي توجد بين الانسان ، وهذا ما أكده فرانز بواس في كتابه عن العقل البدائي ، ذلك الكتاب الممتع الذي أسماه The mind of Primitive Man • (٦١)

ومن ثم ينهار الفرض الاجتماعي القائل بأن اللغة أساس الفكر ، اذ أن العقل ـ فيما يرى هيجل Hegel هو مصدر اللغة ، وأن مصطلحات اللغة وألفاظها هي من خلق الفلسفة والفكر الفلسفي ، ومن خلال نشاط العقل تولد اللغة ، كما تنمو وتنتعش على صفحة الوجدان • (٦٢)

* * *

وختاما ـ لقد جاء علم الاجتماع بصدد المنطق ، بمساهمات قاصرة ضئيلة ولا تشفي الغليل • وكم كان يود طالب الفلسفة ودارس علم الاجتماع أن تمتد تلك المساهمات السوسيولوجية الى مسائل أخرى تتصل بالاشكال الجديدة للمنطق المعاصر ، بدلا من اقتصارها على القليل المبتسر من مشكلات المنطق الكلاسيكي •

وأخيرا ، بعد استعراض موقف الاجتماعيين من بعض مسائل المنطق ، حيث رأينا أنهم قد تطرقوا الى تناول أجزاء طفيفة من المنطق في ضوء اتجاههم • بينما ظلت أهم مميزات المنطق ومسائله مثل عملية الاستنباط والاستقراء ، والعمليات المنطقية الرياضية عند المناطقة الرياضيين ، وبذلك ظلت أهم أجزاء المنطق الرياضي المعاصر لهم - خارج نطاق بحثهم مما يشهد بقصور منهجهم وعدم كفايته في استيعاب المنطق •

وبالتالي فان كل ما هو منطقي حقيقة في علم المنطق ، قد تجاوز بكل تأكيد مناهج علم الاجتماع ، وحد من قدرات هذا العلم في اعطاء اي تفسير لجوهر المنطق ولبابه • بحيث يبدو أن مجهود الاجتماعيين ليس الا مناوشة أو غزوة يسيرة هينة على حدود المنطق لم تنفذ أو تتغلغل في صميمه ، فلا يزال المنطق حصنا مغلقا دونهم •



ملاحظات الفصل السادس

ملاحظات الفصل السادس

1 — الدكتور علي سامي النشار : المنطق الصوري منـــذ أرسطو وتطوره المعاصر ص ٤٥ .

2 — Nelson, Everett., « *The Relation of Logic to Metaphysics.,* » The Philosophical Review., An International Journal January. 1949. P. 6.

3 — Alston., William., «*Are Positivists Metaphysicians*». The Philosophical Review. A Quarterly Journal, January. 1954. P. 43.

4 — Ginsberg, Morris., «*Sociology*». Oxford Univers. Press. London 1949., P. 222.

ملحق النصوص : النص الرابع والعشرون .

5 — Ibid : P. 222 - 223.

6 — Ibid : P. 220.

7 — Ibid : P. 221.

8 — Comte, Auguste., *Philosophie positive,* Résumé Par Emile Rigolage, Ernest Flammarion, Editeur., Paris. Vol : III. P. 73.

9 — Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative., Paris. 1942. PP. 11 - 12.

ملحق النصوص ... النص الخامس والعشرون

10 — كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي ـ ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ـ دار المعارف ١٩٥٩ ص ١٦ ـ ٢٤ .

11 — ايفانز بريتشارد ـ الانثروبولوجيا الاجتماعية ـ ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . الاسكندرية . ١٩٥٨ ص ٩١ .

12 — Alston, William., *Readings In Twentieth-Century Philosophy,* The free Press of Glencoe. New York-London. 1963. P. 383.

13 — Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory,* London. 1938. P. 218.

14 — Ibid : P. 220.

15 — Radin, Paul., *Primitive man as Philosopher,* N.Y. London. 1927. P. 11.

16 — Ibid : P. 230 - 231.

17 — Ibid : P. 65 - 66.

18 — كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخي » ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ص ١٦٢

19 — Ginsberg, Morris., *Sociology,* Oxford University Press, London. New York. Toronto. 1949. PP. 224-225.

20 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 340.

21 — Ginsberg, Morris., *Sociology* P. 227.

ملحق النصوص .. النص السادس والعشرون.

22 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris 1955. P. 106.

23 — Ibid : P. 107.

24 — Ibid; P. 107 - 108.

ملحق النصوص .. النص السابع والعشرون

25 — Ibid : P. 133.

26 — Lévy - Bruhl, Lucien, *Les Fonctions Mentales Dans les sociétés inférieures*, Neuvième Edition Paris. 1928. P. 69.

ملحق النصوص .. النص الثامن والعشرون

27 — Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, translated from the Original germany By : H.J. Rose - London. 1931. P. 133.

28 — Ibid : P. 133.

ملحق النصوص ... النص التاسع والعشرون

29 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, P. 113.

30 — Ibid : P. 105.

31 — Ibid : P. 106.

ملحق النصوص ... النص الثلاثون

32 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse,* Paris. 1947. Collection Armand Colin. P. 6.

33 — Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologie,* Annales Sociologiques, Fasc 4. P. 117.

ملحق النصوص ... النص الحادي والثلاثون

34 — Schmidt, W., *The Origin and growth of Religion,* trans. by H.J. Rose London. 1931. P. 130.

(ملحق النصوص : النص الثاني والثلاثون)

35 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris. 1955. PP. 174 - 175.

(ملحق النصوص : النص الثالث والثلاثون)

36 — Ibid : P. 181.

37 — Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse,* collection Armand Colin. Paris. 1947. P. 20.

38 — الدكتور علي عيسى « المنهج العلمي عند ابن خلدون » أعمال مهرجان ابن خلدون .

39 — Bastide, Roger., Op. Cit., P. 28.

ملحق النصوص ... النص الرابع والثلاثون

40 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris. 1955. P. 181.

41. — Bastide, Roger., Op. Cit., P. 30.

42 — Janet, Paul & Séailles, Gabriel, *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles,* Quatirème Paris : 1928. P. 473.

ملحق النصوص ... النص الخامس والثلاثون

43 — Durkheim Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 618.

44 — Ibid : P. 617.

45 — Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitive de Classification,* L'année Sociologique. Vol : VI P. 70.

46 — Durkheim, Emile., Op. Cit., P. 24.

47 — Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris. 1955. P. 108.

48 — Ibid : P. 7.

49 — Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences,* Paris. 1944. P. 11.

50 — Ibid : P. 14.

51 — Ibid : P. 23.

52 — Sorokin., Pitrim., *Contemporary Sociological Theories,* New York and London. 1928. P. 459.

(ملحق النصوص : النص السادس والثلاثون)

53 — Mouy, Paul., *Logique Et Philosophie des Sciences,* Paris. 1944. P. 11,

54 — Ginsberg, Morris., *The Psychology of Society,* London. 1949. P. 59.

55 — Durkhiem, Emile, *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* Paris. 1912. P. 207.

56 — Lalande, André., *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie,* sixième Edition Revue et augmentée, Press Universitaires de France, Paris. 1951. PP. 1089 - 1090.

57 — Lévy — Bruhl., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928 PP. 151-152.

58 — Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse,* P. 619.

59 — الدكتور سامي النشار ـ المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر الطبعة الاولى ص ٤٦ .

60 — Lévy — Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 151.

61 — Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* Macmillan, New York, 1911. P. 154.

62 — Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind,* trans. By J. B. Baillie, Second Edition, Macmillan, New York. 1931. P. 34.

دليل عام

* ملحق النصوص
* ملحق المصطلحات الافرنجية
* ملحق الأعلام
* ملحق المراجع

ملحق النصوص الافرنجية

(1)

« La Sociologie de Durkheim est pourtant amenée à poser et à résoudre des questions qui sont du ressort de la philosophie :

C'est surtout cette transmutation des problèmes philosophiques en problèmes sociologiques qui nous intéresse ici ».

Brehier, Emile., *L'Hisoire de la Philosophie,* Paris. 1932. P. 1129.

(2)

« Cette loi consiste en ce que chacune de nos conceptions principales, chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif, l'état métaphysique, ou abstrait, l'état scientifique, ou positif ».

Comte, Auguste, *Cours de Philosophie Positive,* Tome Premier, 5ème édition, Schleicher Frères, Paris, 1907 P. 2.

(3)

« Enfin, dans l'état positif, l'espitif, humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'universe, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir, par l'usage bien combiné du raisonnement de l'observation, leurs lois effectives.. C'est-à-dire leurs relations invariables de succession et de similitude ».

Comte, Auguste., *Principes de Philosophie Positive,* Paris. 1868. P. 88.

(4)

« Or, chacun de nous, en contemplant sa propre histoire, ne se souvient-il pas qu'il a été successivement, quant à ses notions les plus importantes, théologien dans son enfance, métaphysicien dans son jeunesse et physicien dans sa virilité ».

Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Vol. I 5e édition, Schleicher Frères, Paris. 1907 P. 4.

(5)

« Même la volumineuse sociologie de M. Spencer n'a guère d'autre objet que de montrer comment la loi de l'évolution universelle s'applique aux sociétés ».

« Durkheim, Emile., *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième Edition, Paris. 1927. P. 2 ».

(6)

« When we say, «The eye is the organ of sight», the Indian may not be able to form the expression «the eye», but may have to define that the eye of a person or of an animal is meant ».

« Neither may the Indian be able to generalize readily the abstract ides of an eye as the representative of the whole class of objects, but may have to specialize by an expression like «this eye here ».

« Neither may be able to express by a single term the idea of «organ», but may have to specify it by an expression like «instrument of seeing », so that the whole sentence might assume a form like «an indefinite »person's eye is his means of seeing ».

« Boas, Franz., *The Mind of Primitive Man,* The Macmillan Company, New York. 1911. P. 149.

(7)

« Pour cette mentalité, sous la diversité des formes que revêtent les êtres et les objets, sur la terre, dans l'air et dans l'eau, existe et circule une même réalité essentielle, une et multiple, matérielle et spirituelle à la fois ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *L'Ame Primitive,* Deuxième Edition, Paris, 1927. P. 3.

(8)

« J'appelerai loi de participation le principe propre de la mentalité «Primitive» qui régit les liaisons et les préliaisons

de ces représentations ».

Lévy-Bruhl, Lucien., «*Les 'Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*», Paris, 1928. P. 76 Neuvième Edition.

(9)

«Les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris 1928. P. 77.

(10)

« M. Von Den Steinen le juge inconcevable. Mais pour une mentalité régie par la loi de participation, il n'y a point là de difficulté. Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre, impliquent une semblable identité entre les individus d'une groupe totémique et leur totem ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris 1928. P. 78.

(11)

« Elle n'est pas antilogique, elle n'est pas non plus alogique. En l'appelant prélogique, je veux seulement dire qu'elle ne s'astreint pas avant tout, comme notre pensée, à s'abstenir de la contradiction. Elle obéit d'abord à la loi de participation ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 79.

(12)

« En d'autres termes, pour cette mentalité, l'opposition entre l'un et le plusieurs, le même et l'autre, etc., n'impose pas la nécessité d'affirmer l'un des termes si l'on ni l'autre, ou réciproquement. Elle n'a qu'un intérêt secondaire ».

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris 1928 P. 77.

(13)

« En magie, l'essence d'une chose appartient à ses parties, aussi bien qu'à son tout. La loi est, en somme, tout à fait générale et constante une propriété, également attribuée à l'âme des individus et à l'essence spirituelle des choses ».

Muss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris 1950, P. 57.

(14)

« L'image et son objet n'ont de commun que la convention qui les associe. Cette image, pouppée ou dessin, est un schéme très réduit, un idéogramme déformé, elle n'est ressemblante que théoriquement et abstraitement ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris. 1950. P. 60-61.

(15)

« La semblable fait partir le semblable pour susciter le contraire ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris. 1950. P. 63.

(16)

« La notion d'efficacité magique est toujours présente, et c'est elle qui, loin d'être accessoire, joue un quelque sorte, le rôle qui joue la copule dans la proposition. C'est elle qui pose l'idée magique, lui donne son être, sa réalité, sa vérité, et l'on sait qu'elle est considérable ».

Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris, 1950, P. 116.

(17)

« Répondre qu'elle nous est donnée à priori, ce n'est pas répondre, cette solution paresseuse est, comme on a dit, la mort de l'analyse ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris, 1912. P. 209.

(18)

« La question peut se poser dans les termes suivants qui en font mieux apparaître encore toute la difficulté : qu'est-ce qui a pu faire de la vie sociale une source aussi importante de la vie logique ».

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alean, Paris. 1912 P. 616.

(19)

« Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives, les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui destinés a susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes »

Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* F. Alcan. Paris. 1912. PP. 13-14.

(20)

« Un homme qui ne penserait pas par concepts ne serait pas un homme, car ce ne serait pas un être social. Réduit aux seuls percepts individuels, il serait indistinct de l'animal ».

Durkheim. Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris. 1912. P. 626.

(21)

« Ici l'individu lui-même perd sa personalité. Entre lui et son âme extérieure, entre lui et son totem, l'indistinction est complète. Sa personalité et celle de son fellow-animal ne font qu'un. L'identification est telle que l'homme prend les caractères de la chose ou de l'animal dont il est ainsi rapproché ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification,* L'Année Sociologique Vol. VI P. 4.

(22)

« Les choses d'une même classe étaient réellement considérées comme parantes des individus du même groupe sociale, et par suite, comme parantes uns des autres. Elles sont de «la même chair», de la même famille. Les relations logiques sont alors, en un sens, des relations domestiques ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification,* L'Année Sociologique Vol. VI P. 68.

(23)

« Toutes ces questions, que métaphysiciens et psychologues agitent depuis si longtemps, seront enfin libérées des redites où elles seront posées en termes sociologiques, Il y a là du moins une voie nouvelle qui mérite d'être tentée ».

Durkheim et Mauss., *De Quelques Formes Primitives de Classification,* L'Année Sociologique Vol. VI P. 72.

(24)

« Indeed, as has frequently been pointed out, he himself was a metaphysician malgré lui, and his conceptions on the nature of the positive method itself rests upon metaphysical distinctions which he does not further examine ».

Ginsberg, Morris., *Sociology,* Oxford University Press, London. 1949. P. 222.

(25)

« J'avais toujours regardé Kant non seulement comme une très forte tête, mais comme le métaphysicien le plus rapproché de la philosophie positive ».

Comte, Auguste., *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative., Paris. 1942 PP. 11-12.

(26)

« The cheif difference between savage mentality and civilized mentality is in the relative range of the natural and supernatural. As the sphere of the former expands, that of the latter contracts ».

Ginsberg, Morris., *Sociology,* Oxford University Press, London New York Toronto. 1949. P. 227.

(27)

« Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé. Pourquoi, l'homme d'autrefois différait de l'homme actuel ».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* Paris. 1955. PP. 107-108.

(28)

«Nous ne connaîtrons jamais l'intimité de la pensée indigène. Car il nous faudrait pour cela remonter le cours de beaucoup de siècles.. jusqu'au temps où nous aussi nous avions un esprit de primitif. Et il y a longtemps que les portes se sont fermées sur cette route mystérieuse.»

Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales Dans Les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928. P. 69.

(29)

«He fails to make the least attempt at a historical arrangement of the several stages of prelogical thought, or any investigation of the question whether there is more prelogicality in the earlier or the later stages, or where it is more marked in the one or the other. Censequently, it is impossible that there should by any determination of how it arose.»

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion. Facts and Theories,* Trans. From the original Germany By. H. J. Rose. London, 1931, P. 133.

(30)

«L'homo sapiens, seul être doué de raison, et le seul aussi qui puisse suspendre son existence à des choses déraisonnables.»

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris. 1955. P. 106.

(31)

«Le Mana est une force surnaturelle qui n'est pas sacré, qui n'implique pas obeissance et soumission, n'apporte pas le salut, qui loin d'être supérieure, est imminente aux êtres.»

Gurvitch, Georges., *Essai de Sociologic*, Annales Sociologique, Fasc 4. P. 117.

(32)

«These two authors trace the labyrinthine and often unintelligible laws of causality as magic understands it to»

Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion*, Trans. from the original Germany By H. J. Rose London. 1931. P. 130.

(33)

«Que ces formules puissent servir à classer les opérations magiques, cela n'est pas douteux. Mais il ne s'ensuit nullement que les opérations magiques dérivent d'elles. Si l'intelligence primitive commencé ici par concevoir des principes, elle se fût bien vite rendue à l'expérience, qui lui en eût démontré à fausseté».

Bergson, Henri., *Les Deux Sources de La Morale et de La Religion,* Paris. 1955. PP. 174-175.

(34)

« Le première Qualité du savant, c'est l'esprit critique et la science est née seulement le jour où l'autorité de la raison s'est substituée à celle des anciens. La magie au contraire, est réglée par la traduction ».

Bastide, Roger., *Eléments de Sociologie Religieuse.* Collection Armand Colin, Paris. 1947. P. 28.

(35)

« Il n'y a pas dans tout l'histoire de la philosophie une théorie qui tienne une aussi grande place que la théorie du concept ».

Janet, Paul & Séailles, Gabriel., *Histoire de La Philosophie. Les Problèmes et Les Ecoles,* Quatrième Edition. Paris. 1928 P. 473.

(36)

« We see that these fundamental logical categories are essentially the same in the minds of Confucius, Aristotle, St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant, Newton, pascal, Durkheim and Mandeleeff. This could not be if they were a mere reflection of the characteristics of a particular society, because societies in which these men lived are quite different ».

Sorokin, Pitrim., *Contemporary Sociological Theories,* New York & London. 1928 P. 459.

(37)

« Il s'en faut d'ailleurs que toutes nos idées s'incorporent ainsi à la masse de nos états de conscience. Beaucoup flottent à la surface, commes des des feuilles mortes sur l'eau d'un étang. Nous entendons par là que notre esprit, lorsqu'il les pense, les retrouve toujours dans une espèce d'immobilité, comme si elles étaient extérieures. De ce nombre sont les idées que nous recevons toutes faites, et qui demeurent en nous sans jamaîs s'assimiler à notre substance, ou bien encore les idées que nous avons négligé d'entretenir, et qui se sont desséchées dans l'abandon.»

Bergson, Henri., *Essai Sur Les Donnés Immédiates de La Conscience*, Neuvième Edition, F. Alcan, Paris. 1911. P. 103.

ملحق المصطلحات الافرنجية

Abstrait	مجـــرد
Accedental	عرضي ـ حادث
Alchemie	علم كيمياء الشعوذة
L'altruisme	النزعة الغيرية (كونت)
L'âme ouverte	النفس المتفتحة (برجسون)
A Posteriori	بعدى (كانط)
A Priori	قبلى (كانط)
Antagonisme	تعـــارض
Antilogique	مضاد للمنطق (ليفى بريل)
Anthropolgie Comparé	علم الإنسان المقارن
Arbitraire	تعسفى
Astrologie	علم التنجيم
Aspiration	التطلع (برجسون)
L'association des ideés	تداعى المعانى
Autrui	الآخرين
Bien, *M.*	الخـــير
Cadres logiques.	الإطارات المنطقية
Cadres sociaux	الإطارات الإجتماعية
Caste	الطائفة (فى الهند)
Catégorie	مقولة

Catégorique	صريح ــ حتمى
–, un impératif Catégorique	الأمر المطلق (كانط)
Causalité magique	العلية السحرية
Causalité expérimentale	العلية التجريبية
Chosisme	النزعة الشيئية (دور كيم)
Concepts	التصورات العامة
Conscience morale	الضمير الخلقى
Consensus. *M.*	النسق
–, universel	النسق العام
Cosmologie	الكوزمولوجيا
Critique	نقدى (كانط)
Croyances	معتقدات
Décroissement	إضمحلال ــ تقهقر ــ هبوط
Définir	التعريف
Déraisonnable	لا معقول
Devoir. *M.*	الواجب
Dieu	الله
Donnés	معطيات (كانط)
Droit	قانون
Durée	الديمومة (برجسون)
Elémentaire	أولى
Esprit positif	الروح الوضعى (كونت)

Essence	جوهر
Etat	حالة
Etat primitif	حالة أولية
Etre	الوجود أو الكنونة
Etre Suprême	الكائن الأسمى
-, grand	الموجود الأعظم
Extra-logique	ما فوق المنطقى (دوركيم)
Faits	وقائع
Fonction	وظيفة
Forme	صورة (كانط ودوركايم)
Formules	القواعد
Generalization	التعميم
Genres	أجناس
harmonieux	منسجم الأجزاء
Hétérogénéité	اللاتجانس
Honnête	الأمين
Humanité	الإنسانية
Hypothése	الفرض
Hypothéses directrices	الفروض الموجهة
Imagination	الخيال
Induire	الاستقراء

Infinite	لامتناهى
Interdictions	المحرمات
Intuiton sensible	الحدس الحسى (كانط)
Imperative	آمر ـ حتمى
Isolement	عزلة
Jugement	حكم
-, de valeur	الأحكام التقويمية
Loi, *F*	القانون
Littérature	الأدب
Loi de contiguité	قانون التجاور (مارسيل موس)
Loi de participation	قانون المشاركة (ليفى بريل)
Loi de similarité	قانون المشابهة (مارسيل موس)
Logique	المنطق
Malic, *F*	السحر
Magie sympathie	السحر الانطاقى (هوبير وموس)
Mal	الشر
Maléfice	الشر ـ الضرر
Mémoire collective	الذاكرة الجمعية (هاليفاكس)
Métamorale	ماوراء الأخلاق
Methodologie, *F*	علم المناهج (مناهج العوم)
Monde, *F*	العالم الفيزيقى
Morbide	مرضى ـ غير سليم ـ وبيل
Monothéisme	التوحيد
Morale	الأخلاق

Absolute	مطلق
Absolute existence	الوجود المطلق
Abstaact	مجرد
Abstraction	تجريد
Absurdity	المحال عقلا
Action, act	فعل
Activities	مناشط
Aesthetic values	القيم الجمالية
Agnostic	لا أدرى (فى نظرية المعرفة)
Agnosticism	مذهب اللاأدارية
Amalgamation	إدماج
Analogy	مماثلة
Analysis	تحليل
Anatomy	علم التشريح
Ancestor	الأسلاف
Ancestar worship	عبادة الأسلاف
Animal spirits	أرواح حيوانية
Animism	النزعة الحيوانية
Antagonism	التعارض

Anthropology	علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
Anthropomorphism	النزعة التشبيهية (فى الانثروبولوجيا الاجتماعية)
A priori	قبلى (عند كانط)
Arbitrary	تعسفى ـ تحكمى
Association of ideas	تداعى المعانى
Assumption	إفتراض
Axiom	الأصل الموضوع (فى المنطق الرياضى)
Beliefs	معتقدات
Black magic	السحر الأسود
Categories	المقولات
Categorical judgement	الحكم المطلق
Causality	السببية ـ العلية
Change	التغـــير
—, Social	التغير الاجتماعى
Chaos	العماء ـ مادة الكون قبل تكوينه ـ هيولى
Charm	تعويذة
Chief	زعيم أو رئيس القبيلة
Chronological	زمنى
Clan	عشيرة
Class	طبقة (فى المجتمع)

Class	فئة (فى المنطق أو حساب الفئات)
Classification	تصنيف
Collective	جمعى
Collective representations	تصورات جمعية
Comparative	مقارن
Comparative Method	المنهج المقارن
Concepts	أحكام
Constitution	بنية ـ تكوين
Contact	إحتكاك
Copula	الرابطة (فى القضية المنطقية)
Contagious magic	السحر الإتصالى
Content	مضمون ـ محتوى
Contiguity	تجاور
Cosmic	كوني
Cosmology	الكوزمولوجيا ـ العلم الكونى
Cults	عبادات
Culture	ثقافة
Cultural Contact	الإحتكاك الثقافى
Data	بيانات ـ حقائق
Demography	الديموجرافيا ـ علم السكان
Determinism	الحتمية ـ الجبرية

Desirability	القابلية للرغبة
Divinity	الألوهيـة
Education	التربيـة
Effect	المعلول
Ego	الذات ـ الأنا
Egoism	أنانية
Empirical	إمبريقى ـ تجريبى
Empirical data	معطيات إمبريقية
Empiricism	النزعة الإمبريقية ـ المذهب التجريبى
Emotions	إنفعالات وجدانية
Enlightenment	حركة التنوير
Epistemology	الإبستمولوجيا ـ نظرية المعرفة
Essence	جوهر
Essence man	الإنسان الجوهرى (عند ماكس شيلر)
Essential property	خاصية أو صفة جوهرية
Ethics	الأخلاق
Ethnography	الأثنوجرافيا
Ethnology	الإثنولوجيا
Exterior	خارجى
Evolution	تطور
Existence	الوجود
Extra - empirical	فوق تجريبية

Morale Théorique	الأخلاق النظرية
Morale de l'intérêt	أخلاق المنفعة
Mystique	غيبى
Negatif	سلبي ـ القضية السالبة (فى المنطق)
Nombre	العـدد
Normal	عادى ـ مألوف
Nouménes	عالم الأشياء فى ذاتها (كانط)
Normative	معيارى
Objective	موضوعى
Observation	المشاهدة
Ontologie	الأنطولوجيا (علم الوجود)
Organique	عضوى
Organisation sociale	التنظيم الاجتماعى
Organisation spatiale	التنظيم المكانى
Pathologique	مرضى ـ معتل
Pensée logique,	التفكير المنطقى
Phratrie	إتحاد (فى التقسيم القبائلى)
Physique morale	الفيزيقا الأخلاقية (ليفى بريل)
Physique social	الفيزيقا الاجتماعية (كونت)
Postulats mathématiques	المسلمات الرياضية
Plaisir	اللـذة

-,Morale du plaisir	أخلاق اللذة
Polythéisme	ظاهرة تعدد الآلهة
Prédiction	التنبؤ
Prélogique	سابق على التفكير المنطقى
Pression	الضغط (برجسون)
Principe d'identité	مبدأ الهوية
Principe dè contradiction	عدم التناقض
Profane	دنيوى ـ علماني
Propositions magiques	القضايا السحرية
Puissance	القوة
Puissance et l'acte	نظرية القوة والفعل
Qualité	الكيف
Qualitative	كيفى
Quantité	الكم
Quantitative	كمى
Raison, *F.*	العقل
Rationnelle., nature	طبيعة عاقلة
La Raison constituante	العقل المكون (لالاند)
La Raison constituée	العقل المتكون (لالاند)
Réel	واقعى
Régle	قاعدة
Régles d' action	قواعد العمل

Relatif	نسبي
Représentations magiques	التصورات السحرية
Représentaions impersonnelles abstraites.	التصورات العامة المجردة
Réprobation., F.	الاستهجان
Sacré	مقدس
Sanction	جزاء
Science de Moeurs	علم العادات الخلقية (ليفي بريل)
Sentiment., M.	الشعور
Simultané	متآنٍ
Singulier, propositon	القضية الخصوصية (عند كانط)
Subjective	ذاتي
Substance	مادة
Suicide., M.	الإنتحار (دوركايم)
Sui-generis	قائم بذاته
Surnaturel	ما فوق الطبيعي
Symbol	رمز
Symbolique	رمزي
Synthétique	تركيبي (كانط)
Taboo	التابو (المحرمات)
Temps	الزمان
Théologie	علم اللاهوت

Totem	الطوطم
Totemique	طوطمى
Totemism	النظرية الطوطمية
Transitoire	إنتقالى
Unique	فريد ـ وحيد
Universalité	عمومية
Utilitarisme	النزعة النفعية فى الأخلاق
Utilitarisme évolutionniste	الأخلاق النفعية التطورية (هربرت سبنسر)
Valeur	قيمـة
philosophie de Valeur	فلسفة القيم
Volonté	الإرادة
La bonne Volonté	الإرادة الخيرة

Negro	زنجى
Norm	معيــــار
Normative	معيارى
Number	العــــدد
Numeration	عملية العد
Ontology	الانطولوجيا ـ علم الوجود (مبحث من مباحث الفلسفة)
Organic	عضوى
Organic solidarity	التضامن أو التماسك العضوى
Organism	الكائن العضوى
Organisation, Social	التنظيم الاجتماعى
Origin	أصل
Originality	أصالة
Pagan	وثنى
Paganism	وثنية
Patriarchal	السلطة الابوية
Pattern	نمط
Phenomenon	ظاهرة
Phenomenal existence	الوجود الظاهرى
Phenomenalism	النزعة الظاهرية (مذهب الظاهريات أو الظاهرية)

Phratry	إتحاد العشائر
Planning	التخطيط
Positive	وضعى
Positivism	النزعة الوضعية
Postulates	مسلمات
Prelogical	التفكير السابق على المنطق
Principle	مبـدأ
Process	عملية
Progress	تقـدم
Punishment	عقـاب
Quality	الكيف
Quantify	الـكم
Quantitative method	الطريقة الكمية
Questionnaire	إستخبار
Race	الجنس ، العنصر (فى الانثروبولوجيا الفيزيقية)
Random	عشوائى (فى الاحصاء)
Rank	مكانه إجتماعية
Rational	عقلى
Rational insight	حدس عقلى
Reaction	رد الفعل
Reality	الواقـع

Reason	العقل
Regular	رتيب ، منظم
Relation	علاقة
Relative	نسبى
Relativity	النظرية النسبية (عند إينشتين)
Religion	الدين
—, natural	الدين الطبيعى
—, Primitive	الدين البدائي
Representations	تصورات (دوركايم)
Rural	ريفى
Rural Sociology	علم الإجتماع الريفى
Sacred	مقدس
Sacrifice	أضحية ـ قربان
Sanctions	جزاءات
—, Social	جزاءات إجتماعية (راد كليف براون)
Sceptics	الشكاك
Scepticism	نزعة أو مذهب الشك
Scope	مجـال
Segment	قسم ـ شذرة
Segmentary	إنقسامى
Sensation	إحساسى
Sensory phenomena	الظواهر الحسية

Sentiment of Humanity	الحاسة الانسانية (دافيد هيوم)
Similarity	مشابهة
Simultaneous	متعاصر ـ متزامن ـ فى الوقت ذاته
Situation	موقف
Slaves	العبيد
Social	إجتماعى
Socialism	المذهب الاشتراكى
Socialization	التطبع الاجتماعى
Sociologism	النزعة السوسيولوجية
Sorcery	العرافة ـ السحر الضار
Soul	النفس
Space	المكان
Spatial distance	البعد المكانى
Species	النوع
Spirit	الروح
Spiritual	روحانى
Stability	الثبات
Static	إستاتيكى ـ ساكن
Statics	الاحصاء
Status	المكانة الاجتماعية
Structure	بنـاء
—, Social	البناء الاجتماعى

Fable	خرافة
Fact man	الإنسان الواقعى (عند ماكس شيلر)
Factor	عامـل
—,Social	عامل إجتماعى
Family	العائلة (فى البيولوجيا والانثربولوجيا)
Familes, Linguistic	العائلات اللغوية
Fatalism	القدرية
Fiction	خيـال
Field -work	الدراسة الحقلية
First Cause	العلة الأولى
First Principle	المبدأ الأول
Folklore	فكلور ، الآداب الشعبية
Folkways	العادات الشعبية
Formal	صورى
Formal Sociology	علم الإجتماع الصورى (فى ألمانيا)
Formalism	النزعة الصورية
Formnlas	صيغ
—,Mathematical	صيغ رياضية
Function	وظيفة
—,Social	الوظيفة الاجتماعية
Genealogy	سلسلة الانساب ـ شجرة الانساب

Generalization	تعميم (فى المنطق)
Group	جماعة
Group Mind	العقل الجمعى
Habit	عادة
Heterogeneous	اللامتجانس (عند هربرت سبنسر)
Historicism	النزعة التاريخية (عند كارل بوپر وكارل مانهايم)
Homogeneous	المتجانس (عند هربرت سبنسر)
Homo Sapiens	الإنسان العاقل (فى الأنثروبولوجيا الفيزيقية)
Ideals	المثل (عند أفلاطون)
Idealism	النزعة المثالية
Imagination	خيـــال
Imitative magic	السحر التمثيلى (عن طريق المحاكاة)
Implication	تضمن (فى المنطق)
Infinite	لامتناه
Innate	فطرى
Innate ideas	الأفكار الموروثة
Inorganic	لاعضوى
Insight	إستبصار
Institution	نظام

Intensive studies	دراسات مركزة
Interaction	تفاعـل
—, Social	التفاعل الاجتماعى
Introspective	إستبطانى
—, psycnology	علم النفس الاستبطانى
Intuition	الحدس (عند ديكارت)
Judgement	حكم
Kinship	قرابة
Labour	العـمل
—,division of	تقسيم العمل (دوركايم)
Law	قانون
—, Primitive	القانون البدائى
—, Sociological	القانون السوسيولوجى
Legend	خرافة
Lineage	بدنة
Linguistics	علم اللغات
Linguistic anthropology	الأنثربولوجيا اللغوية
Macrocosm.	العالم الكبير ـ الكون
Macro-Sociology	الدراسة الاجتماعية الشاملة للمجتمع الكبير
Magic	السحر
Maladjustment	عدم التوافق ـ عدم التكيف

Mankind	الجنس البشري
Marginal	هامشي
Marginal area	منطقة هامشية
Marginal Culture	ثقافة هامشية
Marxism	المذهب الماركسي
Materialism	المذهب المادي
—, Dialectic	المادية الجدلية
Mathematics	الرياضيات
Matriarchal	نظام القرابة من ناحية الأم
Methodology	علم المناهج (مناهج العلوم)
Microcosm	العالم الصغير (الإنسان)
Micro-Sociology	الدراسة الاجتماعية المركزة للمجتمعات الصغيرة
Morphology	المورفولوجيا ـ دراسة الأشكال الاجتماعية
Mythology	الميثولوجيا ـ علم الاساطير
Natural	طبيعي
Natural Sciences	العلوم الطبيعية
Nature worship	عبادة الطبيعة
Necessity	ضرورة
Needs	حاجات
Negation	السلب

Structural time	الزمان البنائى
Structural distance	المسافة البنائية
Subjective	ذاتى
Substance	جوهر مادى
Super organic	ما فوق العضوى
Supra-temporal	ما فوق الزمانى (عند ماكس شيلر)
Supra-experimental	ما فوق التجربة
Superstitions	خرافات
Survey	مسح
—, Social	المسح الاجتماعى
Symbol	رمز
Symbolic	رمزى
Symbolism	النزعة الرمزية
Symbolic Logic	المنطق الرمزى
Sympathic magic	السحر الانعطافى
Synchronic	متزامن
System	نسق ـ جهاز
Systematic	مطرد
Taboo	محرمات
Tattoo	وشم
Taxonomy	تصنيف الأحياء

Technical	فني
Technology	التكنولوجيا
Teleology	الغائية
Temporal	زماني
Temporal Values	القيم الوقتية
Term	لفظ - حد
Terminology	علم المصطلحات الفنية
Theology	الثيولوجيا - اللاهوت
Totem	طوطم
Totemism	العقيدة الطوطمية
Traditions	تقاليد
Transcending experience	تعدي التجربة
Trait	سمة
Cultural Trait	سمة ثقافية
Trial and error	منهج المحاولة والخطأ
Tribalism	النظام القبائلي
Tribe	قبيلة
Uniform	مطرد - على وتيرة واحدة
Uniformity	إطراد
Union	إتحاد
Uniqueness	تفرد - إنفراد

Unity	وحده
Universal	كلى
Universe	الكون
Urban	مدنى ـ حضرى
Urban Sociology	علم الإجتماع الحضرى
Utiliterian	نفعى
Utiliterianism	النزعة النفعية
Valid	صحيح
Validity	صدق ـ صحة
Values., Social	القيم الإجتماعية
Values, Objective	القيم الموضوعية
Value Judgement	أحكام القيمة
Variables	متغيرات (فى المنطق)
Vital	حيوى
Vitalism	المذهب الحيوى
Whole, Social	الكل الإجتماعى
Wisdom	الحكمة
Witch	المشعوذ
Witchcraft	الشعوذة
Worship	عبـادة
Worstip of ancestor	عبادة الاسلاف
Zoology	علم الحيوان
Zoosociology	علم الإجتماع الحيوانى

ملحق الأعـــلام





ملحق المراجع

المراجع الفرنسية

1. Aron, Raymond., *La Sociology Allemande contemporaine*, Félix Alcan Paris. 1935.

2. Bastide, Roger., *Eléments de sociologie Religieuse*, Collection Armand Colin Paris. 1947.

3. Bayer, Albert., *La Science Des Faits Moraux*, Paris. 1925. Librairie Félix Alcan.

4. Bayer, Raymond., *Epistémologie et Logique*, Depuis Kant Jusqu'à nos jours, Paris. 1954. Presses Universitaires de France.

5. Bergson, Henri., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* Paris. Presses Universitaires de France, 1955.

6. Bergson, Henri., *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, Félix Alcan, Neuvième Edition, Paris. 1911.

7. Bernard, Claude., *Introduction à l'étude de la médecine Expérimentale*, Paris. 1946.

8. Blondel, Ch., *Introduction à la Psychologie Collective*, Paris. 1952. Collection Armand Colin.

9. Blondel, Charles., *La Mentalité Primitive*, Librairie Stock, Paris. 1926.

10. Boutroux, Emile., *Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine*, Flammarion. Paris. 1947.

11. Boutroux, Emile., *Etudes D'histoire de la Philosophie*, Félix Alcan, Paris. 1925.

12. Bréhier, Emile., *L'histoire de la Philosophie,* Vol : II Paris. 1932.

13. Brunschvicg, Léon., *Le Progrès de la Conscience,* Paris. 1953. Tome Second, Deuxième Edition.

14. Comte, Auguste., *Cours de Philosophie Positive,* Tome Premier 5e Edition. Paris. 1907.

15. » » ; *Système de Philosophie Positive,* Edition Commémorative. Paris. 1942.

16. » » ; *Cours de Philosophie Positive,* Tome Quatrième. Paris. 1908.

17. » » ; *Discours sur L'esprit Positif,* Société Positiviste Internationale, Paris. 1923.

18. » » ; *Cours de Philosophie Positive,* Tome Troisième Paris. 1908.

19. » » ; *Pensées et Préceptes,* Paris. 1924. Recueillis par Georges Deherme.

20. » » ; *Principes de Philosophie Positive,* Paris. 1868.

21. » » ; *Philosophie Positive, Résumé par Emile Rigolage,* Ernest Flammarion.

22. Crésson, André., *Auguste Comte.* Paris. 1947. Presses Universitaires de France.

23. » » ; *Les Système Philosophiques,* Paris. 1951, Collection Armand Colin.

24. » » ; *Bergson,* Paris. 1958. Presses Universitaires de France.

25. » » ; *Le Problème Moral et les Philosophes,* Collection Armand Calin. Paris. 1947.

26. Cuviller, A., *Introduction à la Sociologie,* Paris. 1949. Collection Armand Colin.

27. Davale, Simone., *La Philosophie Générale,* Presses Universitaires de France, Paris. 1952.

28. Davy, Georges., *Emile Durkheim,* Paris. 1927 Collection Louis-Michaud.

29. Deleuze, G., *Instincts & Institutions,* Paris. 1953 Classiques Hachette.

30. Durkheim, Emile., *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* Félix Alcan, Paris. 1912.

31. » » ; *Les Règles de la Méthode Sociologique,* Huitième Edition. Paris. 1927.

32. » » ; *L'Education Morale,* Paris. 1925.

33. » » ; *De Quelques Formes Primitive de classification,* L'année Sociologique. Vol : VI PP. 1-72.

34. » » ; *De la Définition des Phénomènes Religieux,* L'année Sociologiqu, Vol : II.

35. Espinas, Alfred., *Des Sociétés Animales*, Paris. 1935 Quatrième Edition, Félix Alcan.

36. Guillaume, Paul., *La Psychologie de la Forme*, Paris, 1948.

37. Gurvitch, Georges., *La Sociologie au XXe Siècle*, Paris. 1947.

38. » » ; *Morale Théorique et Science des Mœurs*, Presses Universitaires de France, Paris. 1948.

39. » » ; *Essai de Sociologie*, Annales Sociologique, Fasc. 4.

40. Halbwachs, Maurice., *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, Nouvelle Edition, Paris. 1935.

41. » » ; *Les Origines du Sentiment Religieux D'après Durkheim*, Paris. 1925. Librairie Stock.

42. Hamelin, O., *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, Presses Universitaires de France, Paris. 1952.

43. » » ; *Le Système d'Aristote*. Deuxième Edition Revue Félix Alcan Paris. 1931.

44. Hoffding, Harold., *Histoire de la Philosophie Moderne*, Tome Second, Paris. 1924. Félix Alcan.

45. Janet, Paul & Gabriel Séailles., *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles*, Paris. 1928. Quatrième Edition.

46. Kant, Immanuel., *Critique de la Raison Pure,* Presses Universitaires de France. Paris. 1950.

47. Lalande, André., *Lectures sur la Philosophie des Sciences,* Neuvième Edition, Paris. 1920.

48. Lalande André., *Vocabutaire Technique et critique de la Philosophie,* Sixième Edition Revue et Augmentée, Presses Universitaires de France. Paris. 1951.

49 Lalande, André., *La Raison & Normes,* Librairie Hachette. Paris. 1948.

50. Léenhardt, Maurice., *Les Carnets du Lucien Lévy-Bruhl,* Paris. 1949., Presses Universitaires de France.

51. Le Senne, René., *Traité de Morale Générale,* Presses Universitaires de France, Paris. 1949.

52. Lévy-Bruhl, Lucien., *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures,* Neuvième Edition, Paris. 1928.

53. » » ; *L'âme Primitive,* Paris. 1927. Deuxième Edition.

54. » » ; *La Philosophie D'Auguste Comte,* Qautrième Edition, Paris. 1921.

55 » » ; *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs,* Paris. 1938.

56 » » ; *La Morale et la Science des Mœurs,* Dixième Edition, Félix Alcan, Paris. 1927.

57. Mauss, Marcel., *Sociologie et Anthropologie,* Paris. 1950.

58. » » ; *Esquise D'une Théorie Générale de la Magie,* L'année Sociologique, Vol : VII 1902-1903.

59. » » ; *Qu'est-ce que La Matière,* Presses universitaires de France Paris. 1945.

60. Mauss et Hubert., *Mélanges d'Histoire des Religions,* Paris. 1929.

61. Poincaré, Henri., *La Science et L'hypothése,* Flammarion, Paris. 1903.

62. Mouy, Paul., *Logique et Philosophie des Sciences,* Paris. 1929.

63. Renouvier, ch., *Science de la Morale,* Paris. 1908. Tome Premier, Félix Alcan.

64. Ruyer, Raymond., *Philosophie de la Valeur,* Paris. 1952 Collection Armand Colin.

المجلات العلمية الفرنسية :

65. *L'année Sociologique.*

66. *L'annales Sociologique.*

المراجع الانجليزية :

67. Abernethy, Georges and Thomas Langford., *Philosophy of Religion,* Macmillan, New York. 1962.

68. Alston, William., *Are Positivists Metaphysicians ? The Philosophical Review,* A Quarterly Journal, January 1954. P. 43.

69. Alston, William., *Readings in Twentieth Century Philosophy,* The Free Press of Glencoe New York. 1963.

70. Barber, Bernard., *The Sociology of Science,* The Free Press of Glencoe New York. 1962.

71. Benedict, Ruth., *Patterns of Culture,* Fourth Impression Routledge & Kegan Paul. London. 1949.

72. Boas, Fanz., *The Mind of Primitive man,* The Macmillan company. New York. 1911.

73. Bogardus, Emory., *Sociology,* Macmillan, Third Edition. New York 1949.

74. Bourdieu, Pierre., *The Attitude of the Algerian Peasant toward Time,* Article from, Mediterranean Countrymen, Mouton. 1963.

75. Broad, C. D., *Five Types of Ethical Theory,* Kegan Paul, London. 1944.

76. Collingwood, R.G., *The Idea of History,* Clarendon Press Oxford. London. 1946.

77. Creighton, James, Edwin., *An Introductory Logic,* Macmillan, New York. 1949.

78. Danziger, K., *Ideology and Utopia in South Africa A Methodological contribution to the Sociology of Knowledge,* The British Journal of Sociology, March. 1963. P. 59.

79. Drennen, D.A., *A modern Introduction to Metaphysics,* The Free Press of Glencoe, New York, 1962.

80. Durkheim, Emile., *Sociology and Philosophy,* Trans. By P. F. Pocock, London. 1953.

81. Durkheim, Emile., *The Elementary Forms of the Religious Life,* Trans. By Joseph Ward Swain. London. 1957 Fourth impression.

82. Ehrlich, Howard., *Some Observations on the Neglect of The Sociology of Science.* Philosophy of Science, Vol : 29 No. 4 October 1962 P. 369.

83. Evans-Pritchard, E.E., *Social Anthropology,* Cohen & West, London. 1951.

84. » » ; *The Nuer,* Clarendon Press, Oxford. 1950

85. Ginsberg, Morris, *Etudies in sociology,* London. 1932.

86. » » ; *The Psychology of Society,* Seventh Edition, London. 1949.

87. » » ; *Sociology,* Oxford University Press, London, New York Toronto. 1949.

88. Goldstein, J., *The Logic of Explanation in Malinowskian Anthropology, Philosophy of Science,* Volume 24, Number 2, April, 1957. P. 156.

89. Gurvitch, Georges., *The Twentieth century Sociology.* The Philosophical Library, New York, 1945.

90. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind,* Trans. By J.B. Baillie, Revised Edition, London New York. 1931.

91. Hobhouse, L.T., *Contemporary British Philosophy,* New York 1925.

92. Hobhouse, L.T., *Memorial Lectures*, London. 1948.

93. Hume, David., *A Treatise of Human Nature*, Vol : I Everyman's Library. London. 1939.

94. Hayek, F.A. Von., *Sientism and the study of Society*, *Economica*, Vol. X, 1943.

95. Issa, Ali A., *Applied Sociology*, Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University (Alexandria University Press, Vol. : VIII Dec. 1954).

96. Jeans, James., *Physics and Philosophy*, New York. 1945.

97. Johnson, Harry., *Sociology*, A Systematic Introduction, New York. 1960.

98. Linton, Ralph and Harry Hoijer., *An Introduction to* Anthropology Macmillan, Second Edition New York. 1959.

99. Lowie, Robert., *The History of Ethnological Theory*, London. 1938.

100. Lowie, Robert., *The Primitive Religion*, Routledge, London. 1936.

101. Mair, Lucy., *The Language of the Social Sciences, The British Journal of Sociology*. March. 1963. P. 20.

102. Mannheim, Karl., *Essays On Sociology of Knowledge*, Trans. By Paul Kecskemeti, Routledge & Kegan Paul, London. 1952.

103. » » ; *Essays On Sociology and Social Psychology*, Trans. by Paul Kecskemeti, London. 1953.

104. Mannheim Karl., *Ideology and Utopia,* Trans. by Kegan Paul, Louis Wirth and Edward Shils, Second Impression, London. 1940.

105. » » ; *Man and Society in an age of Reconstruction,* Trans. From German by Edward Shils, Kegan Paul, London., 1942.

106. Merton, Robert., *Social Theory and Social Structure,* Revised and enlarged Edition, The Free Press of Glencoe, The Fifth Printing, New York. 1962.

107. » » ; *The Sociology of Knowledge,* The Twentieth century Sociology, New York 1945.

108. Nadel, S.F., *Foundations of Social Anthropology,* London 1953.

109. Nelson, Everett., *The Relation of Logic to Metaphysics,* the Philosophical Review, An International Journal. January. 1949.

110. Peristiany, J.G., *The Social Institutions of The Kipsigis,* Routledge, London. 1939.

111. Popper, K.R., *The Open Society and its Enemies,* Routledge, London. 1945. Vol. I, II.

112. » » ; *The Poverty of Historicism,* Routledge, Kegan, Paul. London. 1957.

113. Radcliffe-Brown, A.R., *Andaman Jslanders,* Free Press. 1948.

114. Radcliffe-Brown, A.R., *Methods in Social Anthropology*, Selected by Srinivas. The University of Chicago, Chicago. 1958.

115. » » ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, Second Impression London. 1956.

116. » » ; *Social Structure*, Studies Presented to Radcliff-Brown, Preface by M. Fortes Oxford, 1944.

117. Radin, Paul., *Primitive Man as Philosopher*, New York and London. 1927.

118. Rivers, W.H.R., *Social Organization*, Kegan Paul, London. 1924.

119. Runes, Dagobert., *The Dictionary of Philosophy*, Fourth Edition, Philosophical Library, New York 1942.

120. Schmidt, W., *The Origin and Growth of Religion, Facts and Theories*, Trans. by H. J. Rose. London. 1931.

121. Smith, Norman Kemp., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London. 1949.

122. Sorokin Pitrim., *Contemporary Sociological Theories*, New York, London. 1928.

123. » » ; *Society Culture, and Personality*, Their Structure and dynamics, Harper & Brothers Publishers New York & London. 1947.

124. Spencer, Herbert., *The Principles of Psychology,* Third Edition, Vol. I London. 1881.

125. » » ; *First Principles,* London. 1890. First Edition, William and Norgate.

126. » » ; *The Study of Sociology.* London. 1872.

127. » » ; *The Data of Ethics,* London. 1890.

128. » » ; *The Principles of Sociology,* Third edition, Vol. I. London. 1885.

129. Sprott, W.J.H., *Sociology,* Second Edition London 1956.

130. Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge,* Second Impression, Kegan Paul, London. 1960.

131. Strawson, P. F., *Social Morality and Individual Ideal Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy,* Vol. XXX VI No. 129 January 1961.

132. Timasheff, Nicholas, *Sociological Theory, Its Nature and Growth,* New York. 1955. Fordham University.

133. Von Bertalanffy, L, *An Essay on the Relativity of Categories, Philosophy of Science,* Vol. 22 No. 4 October, 1955. P. 249.

134. Webb, Clement, *A History of Philosophy,* London New York Toronto. 1949. Oxford University Press.

135. Wein, Hermann, *Trends in Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology in Postwar Germany, Philosophy of Science,* Vol. 24 No. 1, January, 1957.

المجلات العلمية الانجليزية :

136 « *The Philosophy* »
The Journal of the Royal Institute of Philosophy
Edited by H. B. Acton.

137. « *The Philosophical Review* »
A Quarterly Journal, Cornell University Press.

138. « *The Philosophy of Science* »

139. « *The British Journal of Sociology* ».

المراجع العربية

١ ـ ابن سينا « الشيخ الرئيس » أبـو عـلي الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي ·
« الشفاء ـ باب المقولات » تحقـيق الاب قنواتي ومحمود محمد الخضيري القاهرة : ١٩٥٩ ·

٢ ـ الدكتور السيد بدوي ·
« أصول المذهب الاجتماعي في دراسة الاخلاق » ـ فصلة من مجلة كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ·

٣ ـ ايفانز بريتشارد ·
« الانثروبولوجيا الاجتماعية » ترجمة الدكتور احمد أبو زيد ـ الاسكندرية ١٩٥٨ ·

٤ ـ دور كايم ـ اميل ·
« التربية الاخلاقية » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي ـ ادارة الثقافة ، الفجالة ـ القاهرة ١٩٥٣ ·

٥ ـ دكتور علي سامي النشار ·
« المنطق الصوري منذ ارسطو وتطوره المعاصر » الطبعـة الاولى ١٣٧٥ هـ ١٩٥٥ م ·

٦ ـ لوسيان ليفي بريل ·
« الاخلاق وعلم العادات الخلقية » ترجمة الدكتور محمود

قاسم القاهرة ١٩٥٢ ٠
« فلسفة اوجست كونت » ترجمة الدكتور السيد محمد بدوي والدكتور محمود قاسم ـ القاهرة ١٩٥٢ ٠

٧ ـ لوك لوفافر ٠
« سارتر والفلسفة » ترجمة حنا دميان ـ بيروت ١٩٥٤ ٠

٨ ـ دكتور محمد ثابت الفندي ٠
« الطبقات الاجتماعية » الاسكندرية ١٩٤٩ ٠
« الفلسفة الدينية عند الغزالي » مؤتمر الغزالي بدمشق ١٩٦٢ ٠
« الفلكلور في ضوء علم الاجتماع محاولة في المناهج » ٠ مجلة كلية الآداب ٠جامعة الاسكندرية ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣
« الله والعالم » الصلة بينهما عند ابن سينا ، ونصيب الوثنية والاسلام فيها ، المهرجان الالفي لذكرى ابن سينا المنعقد في بغداد من ٢٠ الى ٢٨ مارس سنة ١٩٥٢ ـ الكتاب الذهبي ـ مطبعة مصر ـ القاهرة ١٩٥٢ ٠

٩ ـ دكتور محمد عاطف غيث ٠
« علم الاجتماع » الاسكندرية ١٩٦٣ ٠

١٠ ـ دكتور قباري محمد اسماعيل ٠
« علم الاجتماع والفلسفة » الجزء الاول « المنطق » ٠
والجزء الثالث « الاخلاق والدين » ٠
« الأنثروبولوجيا الوظيفية » دار الكاتب العربي ١٩٦٨

١١ - نيقوماخوس الجاراسيني .
« كتاب المدخل الى علم العدد » بيروت - المطبعة الكاثوليكية ترجمة ثابت بن قرة - عني بنشره الأب ولهلم كوتش اليسوعي .

١٢ - هوسرل (ادموند)
«تأملات ديكارتية» المدخل الى الفينومينولوجيا ترجمة « تيسير شيخ الأرض » - بيروت ١٩٥٨ .

١٣ - يوسف كرم
« الطبيعة وما بعد الطبيعة » دار المعارف بمصر - ١٩٥٩

المحتويات

صفحة

الفصل الثالث

مشكلة قوانين الفكر

الفصل الرابع

التصورات والقضايا والأحكام

الفصل الخامس
المنطق في ضوء علم الاجتماع

الفصل السادس

مناقشة وتقييم وجهة النظر الاجتماعية في مسائل المنطق

صفحة

هـذا الكتاب

دراسة جديدة كل الجدة ، وهي «موقف» أو «اتجاه» نحو دراسة الفلسفة من زاوية علم الاجتماع . حيث نشاهد كيف تلتحم دراسات علم الاجتماع بميادين الفلسفة ، وحيث نرى أيضا كيف تداخلت «السوسيولوجيا» وتغلغلت وامتزجت في صلب الدراسات الفلسفية ، حيث حلق علم الاجتماع بعيدا في آفاق الميتافيزيقا .

فلقد تعددت مساهمات علم الاجتماع في مسائل الفلسفة ، فله صولاته في ميدان المنطق ، وجولاته في ميدان المعرفة ، كما تعمق وغاص في منابع الأخلاق والدين .

وفي هذا الكتاب محاولة علمية للتدليل والتركيز على مختلف المساهمات السوسيولوجية ، حيث اقتحم علم الاجتماع معاقل الميتافيزيقا وطرق الفلسفة من اوسع أبوابها ، بقصد انتزاعها وتجريد مسائلها من اصولها العقلية ، وتفسيرها من وجهة النظر السوسيولوجية .

وبالاضافة الى ذلك فالكتاب :

سلسلة متتابعة الحلقات من الدراسات السوسيولوجية ، تتناول دراسة وتحليل مشكلات الفلسفة من وجهة النظر الاجتماعية ، وتصدر هذه السلسلة في ثلاثة أجزاء تحت عنوان «علم الاجتماع والفلسفة» :

الجزء الأول : المنطق

الجزء الثاني : نظرية المعرفة

الجزء الثالث : الأخلاق والدين